



تكويــن (٩)



فلسفة التاريخ

مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني

د. عبــد الحليــم مهورباشــة

nama-center.com

لماذا هذا الكتــاب ؟



لأن التاريخ كمعطى أنطولوجي من أكبر الموضوعات المتقاطعة مع الذات الإنسانية، بل التاريخ هو إطار تحقق هذه الذات. وإذا كان علماء التاريخ يعتبرون أن الانسان هو صانع الحدث التاريخي؛ فإن الفلاسفة محور اشتغالهم الرئيس هو الإنسان ككائن صانع للتاريخ في هذا الوجود. ولأن الفلسفة تهتم بالتاريخ لكن من منظور مغاير لموضوعات علم التاريخ، في هذا المنظور يزود التاريخُ الفلسفةَ بالمادة الخام التي تؤسس عليها رؤيتها للتاريخ الانساني.

ولأن فلاسفة التاريخ مهتمين بتأويل الماضي وأحداثه التاريخية، ويحوّلون التاريخ إلى موضوع للاشتغال الفلسفي في سعيهم الحثيث إلى بلورة نماذج فلسفية تفسيرية للتاريخ الانساني، ففلاسفة التاريخ لا يسعون إلى دراسة الوقائع والأحداث التفصيلية كما يفعل المؤرخون؛ إنما يسعون إلى تقديم فهم شمولي للتاريخ الإنساني ومحاولة تأويله تأويلًا عقلانيًا، وتأويلًا يضع الذات الإنسانية في مواجهة مصيرها المحتوم في هذا الوجود، والكشف عن المحرك الرئيس للتاريخ، والسعي إلى صياغة قوانين تفسر مسار التاريخ الإنساني.

تأتي هذه الدراسة، من مركز نماء، يطرح فيها المؤلف عرضًا للعديد من النظريات والنماذج الفلسفية التي سعت إلى تفسير التاريخ الإنساني، يأتي في مقدمتها نظرية العناية الإلهية، ثم تلتها نظريات عديدة في الفكر الغربي المعاصر، كنظرية التقدم، ثم أعقبتها نظرية التعاقب الدوري للحضارات، وغيرها من النماذج التفسيرية، انتهاء بنماذج تفسيرية قدمتها قرائح عربية.

إن الوعي بالنماذج التفسيرية التي ولّدتها العقول البشرية على مرّ العصور هو من ضرورات الوعي بمسار التطور الإنساني ونشاطاته العقلية؛ إذ من المهم في طريق تطوير العقل الشرعي تحقيق أعلى درجات الوعي الزماني والمكاني والكيفي للحضارات المتعاقبة.



تكويــن (٩)

المؤلــف:

د. عبد الحليم مهورباشة

- ليسانس علم الاجتماع من جامعة فرحات عباس بالجزائر، ٢٠٠٤م.
- ماجستير علم الاجتماع من جامعة الأخوة منتوري بالجزائر، ٢٠٠٧م.
- دكتوراة علم الاجتماع من جامعة محمد لمين دباغين بالجزائر، ٢٠١٤م.
- أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع والفلسفة بجامعة محمد لمين، دباغين.

من إسهاماتــه البحثيــة:

- «علم الاجتماع الأكاديمي: دراسات نظرية وامبريقية»، ٢٠١٥م.
- «التخطيط الحضري: الأسس والمفاهيم»، ٢٠١٥م.

له عدد من المقالات والأوراق البحثية المنشورة بمجلات علمية متخصصة.

الثمن: ٨ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 9786144318218



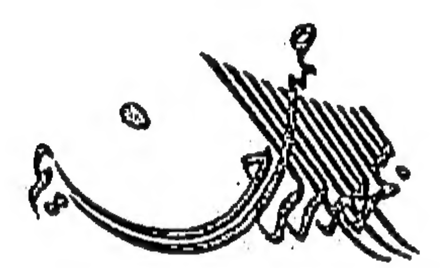


مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

info@nama-center.com

فلسفة التاريخ

مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني





تكوين (٩)

فلسفة التاريخ

مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني

د. عبد الحليم مهورباشة

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

فلسفة التاريخ
(مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني)
د. عبد الحليم مهورباشة / كاتب من الجزائر

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».

مركز نماء للبحوث والدراسات
Nama Center for Research and Studies

بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١١٢٤٧٩٤٧

المملكة العربية السعودية – الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩
ص.ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
مهورباشة/ عبد الحليم
فلسفة التاريخ (مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني)، عبد الحليم مهورباشة
٢٤٠ ص، (تكوين؛ ٩)
ببليوغرافيا ٢٢٥ – ٢٣٢
٢٤×١٧ سم .
١. التاريخ الإنساني. ٢. فلسفة. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-821-8

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]

«إذا كانت العبقريّة المبدِعة تفشل في أنْ تُحدِث في محيطها التغيير الذي حقَّقَته هي في نفسها، فإنَّ عمَلَها الإبداعيَّ ينقلب عليها؛ لأنَّها تكون قد أحدثت خللًا في ميدان فِعلها، وإذا ما فقدت القدرة علىٰ الفعل، ستفقد قدرتها علىٰ العيش، حتىٰ ولو لم يضطهدها رِفَاقُها السَّابقون، اضطهادًا يُفضي إلىٰ نهايتها، مثلما تُعذِّبُ عامَّة الحيوانات حتَّىٰ الموت، الأعضاء الشواذَ مِن السِّرب، أو القَفِير أو القطيع أو الشِّرْذِمَة، في الحياة الاجتماعية للحيوانات أو الحشرات التي تعيش في قطيعٍ أو رَعِيل».

مقدمة.توينبي: مختصر الدراسة للتاريخ

المُحتَويَات

مُقَدِّمَة

يعدُّ التاريخ كموضوع للبحث العلمي من الموضوعات المعرفية الكلاسيكية في الثقافية الإنسانيّة التي اشْتَغَلَ عليها العقل الإنسانيّ تحليلًا وتركيبًا، فترجع هذه الممارسات المعرفيّة إلىٰ العهد اليوناني مع الملاحم الشّعريّة والأُسطوريّة التي أَلَّفَهَا عباقرة ومُؤَرِّخِو اليونان وفلاسفتُها، والتي وَصَفوا فيها تواريخهم الماضية وبطولاتهم الخالدة، وعَرَفَت هذه المعرفة التاريخيّة مع الحضارة الإسلاميّة تَطَوُّرًا علىٰ مُستَوىٰ المناهج التي تُعنَىٰ بدراسة الظاهرة التاريخيّة؛ وخاصّة علىٰ يدِ العلامة عبد الرحمنِ بْن خَلْدُون، الذي يُعَدُّ أوّل مَنْ أرسَىٰ قواعد المنهج العلميّ التاريخيّ، ثُمّ تَطَوّرَت بعدها أشكال الكتابة التاريخيّة في عصر النهضة الأورُبِّيّة مع الفيلسوف الإيطَاليّ جون باتيستا فيكو، إلىٰ أن انفصل الفكر التاريخي تمامًا عن الفلسفة في المنتصف الثاني من القرن الثامن عشر، وأصبح علمًا له موضوعاته ومناهجه وأدواته البحثية، ينتمي إلىٰ دائرة العلوم الإنسانيّة.

وتحوَّلَت الكتابة التاريخيَّة إلىٰ صناعة وحِرفَة ومعرفة مُنَظَّمة بالظواهر والأحداث التاريخية، ولديها مُشتَغِلوها يُطلَقُ عليهم اسم المؤرِّخين، وعلىٰ الرَّغم من الجَدَل الذي أثاره أصحابُ الاتِّجاه الوَضعِيّ الطبيعي حولَ عِلْمِيَّة علم التاريخ، وعن إشكاليَّة تطبيق المنهج العلميّ علىٰ ظواهر الزَّمن التاريخيّ الماضي، إلّا أنّه تمّ التَّوكيد علىٰ أنَّ علم التاريخ يُعتبر علمًا إنسانيًّا له مناهجُه الخاصَّة التي تختلف بالضَّرورة عن مَنَاهِج العُلوم الطبيعية، حيثُ يسعىٰ هذا العلم إلىٰ فهم وتفسير الوقائع الماضية مستندًا إلىٰ المنهج العلميّ التاريخيّ، الَّذي لديه خطواته المنهجيَّة والبحثيَّة، والقائمة علىٰ التمحيص والتدقيق في الوثائق والسِّجلّات التاريخيّة، للوُصول إلىٰ فهمِ شاملٍ للحَدَثِ التاريخي، واستنباطِ القوانين التي تحكُمُ سَيرَ التاريخ الإنسانيّ.

وفي السعي الحثيث لعلم التاريخ لاستقلاله عن الفلسفة من جهة موضوعه

ومناهجه، فإنّنا نجد أنّ التاريخ كظاهرة إنسانيّة يُعَدُّ مَوضُوع بحثٍ أيضًا في الفلسفة، لأنّ التاريخ كمُعطًىٰ أُنطُولُوجِيّ مِنْ أكبرِ الموضوعات المحايثة للذات الإنسانيّة، فإذا؛ كان علماء التاريخ يعتبرون أنّ الإنسان هُو صانِعُ الحدث التاريخي، فإنّ الفلاسفة محور اشتغالهم الرئيس هو الإنسان ككائنٍ صانعٍ للتاريخ في هذا الوجود؛ لذلك فإن الفلسفة تهتّمُ بالتاريخ لكن مِنْ مَنظورٍ مُغَايِرٍ لموضوعات علم التاريخ، وإنْ كان التاريخ يُزوِّدُها بالمادّة الخام التي تؤسس عليها فلسفتها للتاريخ الإنسانيّ.

ومن المباحث الفلسفيّة الفرعيّة نظرية المعرفة، التي تُعنَىٰ بمسائل وإشكاليَّاتِ إمكان المعرفة في هذا الوجود، وطبيعة مصادِرها وأدواتها، ومن هنا، يتمُّ الوَصلُ المعرفيّ والفِكريّ بين الفلسفة والتاريخ عندما يتحولُ التاريخ إلىٰ موضوعٍ للبحث والدراسة العلمية، فتطرق الفلسفة باب علم التاريخ من زاوية أسئلة نظرية المعرفة مِنْ قبيل:

هل المعرفة التاريخيّة مُمكِنَة؟

ما هي الأدوات والمناهج التي توصِلُنَا إلىٰ الحقيقة التاريخية؟ فبناءً علىٰ هذه التساؤلات تتحدد الدائرة الأولىٰ التي تَشتَغِلُ عليها فلسفة التاريخ كحقلٍ فرعيٍّ مِنْ الفلسفة العامة، فتُمارِسُ نقدها الفلسفيّ علىٰ مناهج الكتابة التاريخيّة، وتبين حدودها ومجالاتها وإشكالاتها المختلفة، فتُسهِم فلسفة التاريخ بطريقة ما في تحديث المناهج والأدوات المعرفيَّة التي يستخدمُهَا المؤرِّخُون في دراسة الظَّواهر والوقائع التاريخيَّة، وتوقِفُ فلسفة التاريخ المؤرِّخين علىٰ جملة الأخطاء والأغلاط التي يرتكبونها في تفسير وتأويل وقائع الماضي، كالكشف عن طبيعة الإبستيمي الذي يؤلف في ظلاله المؤرِّخون كُتُبَهم التاريخيَّة، والكشف عن حدود الذاتية والموضوعية في الكتابات التاريخية وتأثيرها علىٰ بناء الوقائع الماضية وتفسيرها، وغيرها مِنْ القضايا والموضوعات المعرفية.

ومِنْ مَنظورٍ فلسفيٍّ مغايرٍ للمُمَارَسَة النقدية التي تختصُّ بها الفلسفة، يهتُّم كذلك فلاسفة التاريخ بتأويل الماضي وأحداثه التاريخية، ويُحَوِّلون التاريخ إلىٰ موضوعٍ للاشْتِغَال الفلسَفِيّ في سَعيِهِمُ الحثيث إلىٰ بَلوَرَة نماذجَ فلسفيَّة تفسيريَّة للتاريخ الإنسانيّ، فَفَلاسفة التاريخ لا يَسعَون إلىٰ دراسة الوَقَائع والأحداث التفصيليَّة كما

يفعل المؤرخون، إنَّمَا يَسعَون إلىٰ تقديم فهم شُمُوليّ للتاريخ الإنسانيّ ومُحاوَلة تأويله تأويلًا عقلانيًّا، وتأويلًا يَضَع الذَّاتَ الإنسانيّة في مُواجهة مصيرها المحتوم في هذا الوُجُود، والكشف عن المحرِّك الرئيس للتاريخ، والسعي إلىٰ صياغة قوانينَ تُفَسِّرُ مسارَ التاريخ الإنسانيّ.

لذلك، ظهرت العديدُ مِن النَّظَريَّات والنماذج الفلسفيَّة التي سَعَت إلىٰ تفسير التاريخ الإنسانيّ، يأتي في مُقدِّمَتِها نظريَّة العِنَايَة الإلهيَّة التي ترىٰ أنَّ التَّاريخَ الإنسانيّ ما هو إلَّا تَجَلٍّ لإرادة الله في هذا الوُجُود، ثُمَّ تَلَتْهَا نَظَرِيَّاتٌ عَديدة في الفِكْرِ الغربيّ المعاصر، كنظريَّة التقدُّم التي آمن فلاسفتُها بأنَّ التاريخ يسيرُ وِفقَ خطٍّ مستقيم، ويسعىٰ التاريخ في كلِّ مرَّة لتحقيق قِيَم مُعيَّنة، كالحرية، الدولة، العدالة، . . . إلخ ثُمَّ أعقَبَتْها نظريَّة التَّعاقُب الدَّورِيّ للحضارات، وغيرها من النماذج التفسيريّة، ويرجع هذا التعدُّد في النماذج إلىٰ جملة السياقات التاريخيَّة التي تَتَوَلَّد عنها، ممَّا يعني تاريخيَّة فلسفة التاريخ؛ أي إنَّها وليدة اللَّحظَة التاريخيَّة التي تُنتِجُها وتَتولَّد عنها، فيعود في الغالب الأعمّ فلاسفة التاريخ إلىٰ الماضي ليُؤَوِّلُونه طِبقًا لرؤيتهم إلىٰ المستقبل الحضاري لمجتمعاتهم.

وتأسيسًا علىٰ هذه المقدِّمة النظريَّة في التاريخ وفلسفة التاريخ؛ جاءت فصول كتاب: «محاضرات في فلسفة التاريخ» موزَّعة كالتالي:

اعتَبَرْنَا الفصل الأوَّل بِمَثَابة فصلٍ تمهيدِيّ لفلْسَفَة التاريخ، حدَّدنَا فيه الدِّلَالات اللُّغوِيَّة لمفردة التاريخ، ثُمَّ عرَّجْنَا علىٰ مفهوم علم التاريخ كمبحثٍ معرفيٍّ إنسانيّ، تَطَوَّرَ عبرَ العديد من المراحل التاريخيَّة، إلىٰ أنْ أصبحَ التاريخُ تَخَصُّصًا معرفيًّا يُدرسُ في الجامعات والمعاهد في زمَنِنَا المعاصر، ثُمَّ تَطَرَّقْنَا إلىٰ عِلمِيَّة علم التاريخ، وما تُثيره مسألة العِلميَّة مِنْ جَدَلٍ بين أصحاب الاتِّجاه الوَضْعَانِيّ والاتِّجاه المثاليّ الثقافيّ، حول إمكانيَّة تطبيق المنهج العلميّ الطبيعيّ عند دراسة الحوادث الماضية، وإشكاليَّة التعميم والتَّنَبُّؤ العلميّ والمبدأ التجريبيّ في الدراسات التاريخية، وغيرها، وتوصَّلْنَا إلىٰ أنَّ عِلم التاريخ علمٌ له مناهجه الخاصَّة به، ثُمَّ حاولْنَا أنْ نحدِّدَ الصِّلة بين الفلسفة والتاريخ، مِنْ خلال الموضوعات التي يشتغل عليها كلُّ مبحَثٍ علىٰ حدة، وأكَّدْنَا في الأخير أنَّ فلسفة التاريخ تسعىٰ إلىٰ الدراسة النقديَّة لمناهج الكتابة

التاريخيَّة، وكذلك صياغة نماذج ونظريَّات فلسفيَّة يُفسَّرُ عنْ طريقها التاريخ الإنسانيّ.

أمَّا في الفصل الثاني، فتَنَاوَلْنَا فلسفة التاريخ في القرون الوسطىٰ، مُستهِلِّين الحديث عنْ نظريَّة العناية الإلهية التي صاغَهَا القدِّيس أوغسطين، من خلال تناوله للتاريخ من وجهة نظر اللاهوت المسيحيّ، وتقسيمه التاريخ العالميّ إلىٰ مدينتين: مدينة الأرض ومدينة السماء، ثم عرَّجْنَا بعدها علىٰ الإسهام الخَلْدُونيّ في التأسيس الإبستمولوجي لعلم التاريخ، وحدَّدنَا مفهوم فلسفة التاريخ عند ابن خَلْدُون التي تبحث في العلل الباطنية التي تحكم التاريخ، وفي الأخير شرحنا النموذج الفلسفي التفسيري لابن خَلْدُون من خلال تَطَرُّقِهِ للأطوار التي تمرُّ بها الدولة، حيث تَوَصَّل ابن خَلْدُون إلىٰ أنَّ العصبيَّة والترف عاملا نشأة الدول، وفي المقابل، اعتبرهما عاملي انحطاطها وأُفُولِهَا.

والفصل الثالث عَنْوَنَّاه بـ: التفسير العقلانيّ للتاريخ، فبعد هَيمَنَة التفسير اللَّاهوتيّ المسيحيّ علىٰ الكتابة التاريخيَّة الأوروبيَّة في القرون الوسطىٰ، بُذِلَت محاولاتٌ في بدايات النهضة الأوروبيَّة لتخليصِه مِنْ هذه الرؤية اللَّاهوتيّة، ويُعَدُّ الإيطاليُّ جون باتيستا فيكو أوَّل مَنْ دعا إلىٰ تأسيس علم التاريخ الوَضعِيّ، الذي يكون موضُوعُه الإنسان صانع التاريخ، ويسعىٰ هذا العلم إلىٰ تقديم تفسير عقلاني لمجرىٰ التاريخ بدلًا مِنْ نظريَّة العِناية الإلهيَّة، ثُمَّ تَنَاوَلْنَا فلسفة التاريخ عند مونتسكيو مِنْ خلال مُحاولته الرائدة في إعادة تأويل التاريخ الرُّومانيّ تأويلًا عقلانيًا، مُنَقِّبًا فيه عن الأسباب الموضوعيّة التي أدَّتْ إلىٰ عَظَمة روما، وفي الوقت نفسه العوامل التي أدَّتْ إلىٰ انحطاطها، فتَوَصَّل في فلسفته التاريخية إلىٰ أنَّ التوسُّع الجغرافي وفُقدان روح المواطنة أدَّتْ إلىٰ انحلال روما، وليس فساد عقيدتها الدِّينيَّة والأخلاقيَّة كما تدَّعِي فلسفة أوغسطين.

وفي الفصل الثالث، ومع ظُهور فلسفة التنوير وأطرُوحَاتِها عنْ التَّقَدُّم الإنسانيّ، تولَّدَتْ فلسفة التاريخ علىٰ يد هيغل الذي أعطاها أبعادَها الحقيقية، حيث انتقد مناهج الكتابة التاريخيَّة في كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ»؛ وقَسَّمَ كتابَة التاريخ إلىٰ ثلاثة أنواعٍ: تاريخٌ نظريّ وأصلِيّ وفلسفيّ، وبيَّن هيغل أنَّ الفكرة الوحيدة التي تجلِبُهَا الفلسفة مَعَهَا إلىٰ التاريخ هي أنَّ العقل يحكُمُ التاريخ، وأنَّ مَسَار التاريخ هو عبارة عن

كفاحِ الرُّوح ليَتَجَسَّد في صورة نهائيَّة علىٰ شكل دَولة، لينتهي التاريخ بعد أنْ تَسُودَ الحريَّة بشكلٍ مُطلَقٍ، ثُم تَناولْنَا فيلسوفًا آخر يتقاسَمُ معه نظريَّة التقدُّم عبرَ التاريخ الإنسانيّ: كارل ماركس؛ ويختلف معه في أنَّ الفكر يصنع التاريخ، واعتبر أنَّ التاريخ تَصنَعُهُ قُوَىٰ الإنتاج الماديّ، ويذهب ماركس في تَنَاوُلِه للتاريخ إلىٰ أنَّ الوُجُود الاجتماعيّ هو الذي يُحدِّدُ الوعيَ الإنسانيّ، وصاغَ ماركس فلسفتَه للتاريخ التي عُرِفَتْ بالمادِّيَّة التاريخيَّة، مُتَّخِذًا مِنْ المنهج الجدليّ أداة لتفسير مراحل تطوُّر التاريخ، التي تبدأ مع المرحلة المشَاعِيَّة وينتهي التاريخ مع الطور الشُّيُوعِيّ، كآخر حلقة مِنْ حلقات تطوُّر التاريخ الإنسانيّ.

ثم عَرَّجْنا في الفصل الرابع علىٰ نظرية التَّعَاقُب الدَّورِيّ للحضارات في تفسير التاريخ العالميّ، أوَّلًا: عند أسوالد شبنغلر الذي يرىٰ أنَّ وِحدة التحليل التاريخيّ تتمثَّل في الحضارة، وأنَّ التقسيم الذي يقدِّمُهُ المؤرِّخون الغربيُّون عن التاريخ إلىٰ قديم ووَسِيطٍ ومعاصر يحمل تمركُزًا حادًّا حول الذات الغربية، فيرىٰ المؤرخ الغربي أنَّ الغرب، أوربَّا تحديدًا مركزُ العالم والباقي هامشٌ لا قيمة تاريخيَّة له، ويرىٰ شبنغلر أنَّ الحضارة الغربية تعيش مرحلة الانحطاط والأُفُولِ الحضاريّ، وأنَّ مصيرها الزَّوال كما أفَلَتْ بقيَّة الحضارات التي ظَهَرَتْ عبر التاريخ الإنسانيّ، وثانيًا: تناولْنَا نظريَّة التحدِّي والاستجابة عند أرنولد توينبي كنظرية في فلسفة التاريخ، ووضَّحْنَا كيف تُحَدِّدُ الأقليَّة المبدِعَة طبيعة الاستجابات لطبيعة التحدِّيَات التي تواجِهُهَا المجتمعاتُ الحضارِيَّة، فقد تكون تلك استجابات ناجحة أو فاشلة، فيتحدَّدُ علىٰ أساسها مسارُها التاريخي، وعن إمكانية أنْ يَتَجَاوَزَ الغربُ مرحلة الانحطاط التاريخي، إذا تَجَنَّبَ العوامل التي أدَّتْ إلىٰ سُقُوط وانحطاط الحضارات السابقة.

وافتَتَحْنَا الفصلَ الخامسَ بتَنَاوُلِنَا فكرة نهاية التاريخ عند فرانسيس فوكوياما، الذي يرىٰ أنَّ التاريخ الإنسانيّ لمْ يَعُدْ يُطلِعُنا علىٰ ما هو جديد في المستقبل، بسبب اكتشاف النَّمُوذج الليبرالي الديمقراطي، الذي سعت إليه الإنسانيّة عبر مسارها التاريخي، ويرىٰ فوكوياما أنَّ التاريخ الإنسانيّ يحرِّكُه الصراع مِنْ أجل نَيلِ التقدير والاعتراف، وليس كما يَتَوهَّم البعض الصراع مِنْ أجل تحقيق المكاسب الماديَّة والمصالح الذاتية، ثُمَّ تَطَرَّقْنَا إلىٰ صدام الحضارات لدىٰ هنتغتون الذي جاء ردًّا علىٰ

نهاية التاريخ عند فوكوياما، فصحيحٌ بالنِّسبة لهنتغتون أنَّ الصِّراع انتهىٰ بين الأمم بالمفهوم الكلاسيكي، أي الحروب والمواجهات العسكرية، لكنَّ الصراع القادم بين الأمم سيكون بين مركز الحضارة الغربيَّة ومراكز الحضارات القديمة كالإسلاميَّة والصينية وفق خطوطِ التقسيم الثقافيّ.

وفي الختام: أَردنَا في الفصل السادس أنْ نُعَرِّجَ علىٰ بعض الإسهامات العربِيَّة في فلسفة التاريخ، مِنْ خلال تحديد معالم فلسفة التاريخ عند مالك بن نبي، الذي اعتبر أنَّ الحضارة هي وِحدة التحليل التاريخي، ومخالفًا بذلك فلاسفة الحضارة الذين سبقوه في فكرة أنَّ الدين هو عاملٌ رئيس لنَشأة الدُّوَل والحضارات، وعلىٰ أساسه قسَّم الحضارة إلىٰ ثلاثة أطوارٍ: طَورُ الرُّوح والعقل ثُمَّ طَوْر الغريزة، ثُمَّ تناوَلْنَا إسهام عبد الله العروي باعتباره مُؤَرِّخًا وفيلسوف التاريخ، مِنْ خلال إبداعه للتاريخ بالمفهوم بديلًا عَنْ فلسفة التاريخ، وكذلك انتقاده للكتابة التاريخيَّة الاستعماريَّة، وتحديدُه مفهوم التاريخيَّة والتاريخانِيَّة، وفي الأخير شَرَحْنَا مفهوم التأخُّر التاريخي وكيف يتمثَّله العرب، مِنْ خلال الفقيه الدينيّ والاستمرار التاريخي، والسياسي الليبرالي والانقطاعيَّة التاريخية، والداعيَة التِقَنِيّ واللاتاريخية، بما يقودنا إلىٰ فهم طبيعة التخلف المجتمعي العربي.

الفصل الأول

المدخل إلى فلسفة التاريخ

المبحث الأول: التاريخ المفهوم والدلالة والسياق.

١- الدلالات الاصطلاحية واللغوية لمفردة «التاريخ».

٢- في مفهوم علم التاريخ.

٣- في علمية علم التاريخ.

المبحث الثاني: فلسفة التاريخ: حدود الصلة بين الفلسفة والتاريخ.

١- الدراسة النقدية لمناهج علم التاريخ.

٢- الدراسة التأويليّة للتاريخ أو نحوَ نموذَجٍ تفسيريٌ للتاريخ الإنسانيّ.

المبحث الأول

التاريخ: المفهوم والدلالة والسياق

١- الدلالات الاصطلاحيَّة واللُّغويَّة لمفردة «التاريخ»:

إنَّ مفردة التاريخ لها نظائر في مختلف لغات العالم، ولها عديد الدلالات الاصطلاحيَّة بحسب البِنْيَة الثقافية والحضاريَّة التي تولَّدت عنها، لكنَّ المتَّفق عليه أنَّها تعني السَّردَ التّاريخي، فيقول جاك لوغوف: إنَّ الجِذرَ الإغريقيّ لكلمة «histrio» هو «Istor» ويعني «الشاهد» بمعنىٰ البصير أو المبصر «Voyeur» وهذا المفهوم للبَصَر، كمصدرٍ أساسيٍّ للمعرفة، يقود إلىٰ فكرة أنَّ «Istor» «المبصر» هو الذي يعرف بـ: «Istorien» وهو أيضًا الباحث عنْ معرفة «Istoric».

هي إذنْ تحقيق (enquête)، وهذا هو معنىٰ الكلمة كما هي لدىٰ هيردوت في «تواريخه» التي هي أبحاث وتحقيقات، ويضيف لوغوف: في اللغة اللاتينية (remans) = ثَمَّة ثلاثة أوجهٍ لمعنىٰ «histior»:

أولًا: معنىٰ التحقيق والبحث في الأعمال التي يُنجِزُهَا البَشَرُ، وهو المعنىٰ الذي سَيَتطوَّر ليؤدي معنىٰ «علم التاريخ».

ثانيًا: معنىٰ غَرَض البحث وهو ما قام به البشر، وفقًا لذلك يكون التاريخ متابعة الأحداث، أو سَردُ هذه المتابعة للأحداث «Récit».

أمَّا الوجه الثالث: فالتاريخ «historien» قد يكون السَّرد نفسه[١].

ويرىٰ لويس جوتشك أنَّ الكلمة الإنجليزية history مشتقَّة مِنْ الكلمة الإغريقية

---

(١) وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ، اتجاهات -مدارس- مناهج، بيروت: المركز العربي للأبحاث والدرسات السياسية، ٢٠١٢، ص٢٨.

«هيستويا» بمعنىٰ التعلم، وكانت تعني حسبما استخدمها الفيلسوف الإغريقي أرسطاطليس سردًا مُنظَّمًا لمجموعة مِن الظواهر الطبيعية، سواءً جاءت مرتَّبَة ترتيبًا زمنيًّا أم غير مرتَّبة في ذلك السَّرد، وذلك الاستعمال، علىٰ الرغم مِنْ قدرته؛ لا يزال شائعًا في اصطلاح «التاريخ» الطبيعي Natural history.

مهما يكن من أمر فإنه مع مرور الزمن، صارت كلمة «scientia» اللاتينية وباللغة الإنجليزية «science» المعادلة لها، صارت تُستخدم علىٰ نطاقٍ أوسع لمعنىٰ السَّرد المنظَّم الذي لم يُرَتَّبْ ترتيبًا زمنيًّا للظَّواهِر الطَّبيعيَّة، واقتصرت كلمة التاريخ «history» في الغالب علىٰ سرد الظَّواهِر الطَّبيعيَّة (لا سِيَّمَا المسائل الإنسانيّة) المرتَّبة ترتيبًا زمنيًّا[١].

ولمفردة التاريخ في اللغة الفرنسية مَعنَيَان، جرىٰ التَّمييزُ بينهما عادة؛ فمِنْ جهة يتناول معناها مُجمَلِ الحوادث الملحوظة التي تَجَلَّت فيها حياة البَشَريَّة، وتَتَجلَّىٰ فيها اليوم، وسَتَتَجَلَّىٰ فيها غدًا، ومِنْ جهة أُخرىٰ، يعني معرفَتَنَا إيَّاه، فإنَّه هو الذي فَرَضَ نفسَه علىٰ النَّاس، أولًا وَدَخَل لُغاتِهم[٢].

أما لفظة «التاريخ» في اللغة العربية فتعني غاية الشيء وَوَقته الذي ينتهي إليه، وبهذا قيل «أرَّخ الكتاب»أي: حدَّدَ تاريخه، وأرَّخ الحادث ونحوه: فصَّل تاريخَه وحدَّدَ وقته، فقد يَدُلُّ تاريخُ الشيء علىٰ غايتِه ووقتِه الذي ينتهي إلىٰ زمن، ويلتحق به ما يتفق من الحوادث والوقائع[٣].

ويشير روزنتال إلىٰ أنَّ كلمة التاريخ في اللغة العربية مشتقَّة: من القمر أو الشهر، وبذلك تكون الترجمة الحرفية لكلمة التاريخ هي التوقيت حسب القمر؛ أي: الإشارة إلىٰ الشهر واليوم مِن الشهر عن طريق ملاحظة القمر، وانتقال المعنىٰ من التوقيت

---

(١) لويس جوتشك، كيف نفهم التاريخ، مدخل إلىٰ تطبيق المنهج التاريخي، **ترجمة**: غادة سليمان العارف، أحمد مصطفىٰ أوحاكمة، دار الكتاب العربي، مؤسسة فرانكلين للطابعة والنشر، لبنان، ١٩٦٦، ص٥٥.

(٢) جوزف هورس، قيمة التاريخ، ترجمة: نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ١٩٨٢، ص١٠.

(٣) محمد حسين محمد، طبيعة المعرفة التاريخية وفلسفة التاريخ، مؤسسة موكراين للدارسات والنشر، أربيل، ٢٠١٢، ص٢٣.

القمريّ إلىٰ التاريخ والحقبة، ويُمكِن في هذه الحالة أنْ يفرضه نتيجة لاستعمال الكلمة للدلالة علىٰ اليوم والشهر في الوثائق (تاريخها) ثمَّ تأتي الخطوة الثانية المنظمة؛ أي: من الحقبة، إنَّ كلمة التاريخ العربيَّة تعني كلًّا مِنْ «الزمن» و«الحقبة»[١].

وإذا ما صَرَفْنَا النَّظَر عمَّا يتناولُه اللَّفظ منْ معانٍ دقيقة، فإنَّنَا نجدُه يُطلق علىٰ معانٍ ثلاثة نقتصِرُ عليها بحثًا[٢]:

- فلفظ التاريخ يُطلق مِنْ باب التجوُّز في الاستعمال علىٰ «مَجرَىٰ الحوادث الفعلِيّ» ونتحدث عنْ «مُوجِدِي التاريخ» ونحن لا نعني بالطَّبع واضعي الكتب التاريخية، ولكنْ نعني الذين غيَّروا بأعمالهم مجرىٰ شؤون العالم، الإسكندر وقيصر ونابليون.

- والمعنىٰ الثاني للفظ التاريخ «التدوين القصصي لمجرىٰ شؤون العالم كله أو جزئه» . . . فلدينا تواريخ إنجلترا، فرنسا، ألمانيا . . . الخ.

- أما لفظ التاريخ في أصل معناه واستقامته الدقيقة فيعني «البحث» أو «التعلم بواسطة البحث» أو «المعرفة التي يُتَوصَّلُ إليها عنْ طريقِ البحث» فالمعنىٰ المستَتِر هنا هو الاسْتِقصَاء، والبحث، وطلب الحقيقة؛ وبهذا يكون التاريخ علمًا.

إذن تعني كلمة التاريخ الإخبار بالوقت والزمن، وتُشير كذلك إلىٰ الإخبار عن الحوادث الماضية، ومنه تطوَّرَت عبر مراحل تاريخيَّة لتُصبح كلمة التاريخِ تشِيُر إلىٰ المعرفة المنَظَّمَة بأخبارِ وحوادِث ووقائعِ الماضي، وتحوَّلت كلمة التأريخ إلىٰ صناعة علميَّة، لديها مؤرِّخوها، وأصبحَ التاريخُ علمًا يُدرَّسُ في مختَلَف الجامعات والمعاهد، ولديه موضوعاتُه ومناهِجُه وطرائقُه في الاستقصاء والبحث.

ثانيا: في مفهوم علم التاريخ:

نشير في البداية إلىٰ أنَّ التاريخ كعلمٍ أو مبحثٍ من مباحث المعرفة الإنسانيّة، تطوَّر

---

(١) روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة: صالح أحمد علي، مراجعة توفيق حسين، مكتبة المثنىٰ، بغداد، ١٩٦٣، ص٨٠.

(٢) هرنشو، علم التاريخ، ترجمة: عبدالحميد العيادي، سلسلة المعارف العامة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٩٤٤، ص٦/٧.

عبر مراحلَ زمنيَّة عديدة، فعَرَف تطوُّرًا معرفيًّا علىٰ مستوىٰ المناهج والأدوات التي يستخدمها المُشتَغِلون علىٰ التاريخ في دراسة الوقائع والحوادث الماضية، فعِلمُ التاريخ علىٰ عكس بعض العلوم المعاصرة التي لا يزيد عمرها المعرفي عن قرنين مِن الزمان، يمتد علم التاريخ بجُذُوره المعرفية إلىٰ الحضارة اليونانية، وإنْ لمْ تكن موضوعاته ومناهجه محدَّدة كما هو معلوم لدينا في عصرنا الراهن، حيث «إنَّ التأثير اليوناني وإنْ كان أقلَّ عمقًا، كما نظن، لم يكن كذلك في ما يتعلق بمفهومنا للتاريخ من حيث استقامة خطِّه ومِنْ حيث استمراره؛ فمِنْ هذه الزاوية ننظر إلىٰ هوميروس، كما ننظر من زوايا أخرىٰ كثيرة علىٰ أنه كان ينبوعًا لكلِّ علم، ففي مدرسته، تعلَّم المؤرخون أن يُمَجِّدوا البطولة، وأنْ يفتخروا بروح قتال الإنسان إلىٰ أن يصير ذا قيمة علىٰ صعيدٍ أكثرَ مِنْ كُلِّ مَنْ يحيط به»[1].

دفع الفُضُولُ العِلميّ اليونانيين إلىٰ مُحَاوَلَة معرفة تاريخ الأمم والحضارات التي سبقتهم، فأسَّسُوا بطريقة ما للكتابة التاريخية «فلقد تملك الإغريق منذ ذلك اليوم الشغف بالبحث أو ما يسمُّونه باليونانية (إيستوريا) أي: تاريخًا، وكانت شؤونُ الجنس البشريّ أولَ موضوعٍ انصبَّ عليه ظمؤهم الذي لا يرويه إلَّا الاستطلاع، فطوَّفوا في آفاقٍ، وَدَرَسُوا مدنيَّات الشرق القديمة، وجاهليَّات الغرب الحديثة، واستثاروا أسرار الماضي، ولم يَقَرَّ لهم قرار دون الوصول إلىٰ تفسيرٍ معقولٍ للأشياء، أول من نعرف من المؤرخين هكيتوس (hecutucus) . . . ، وجاء من بعد هكيتوس مؤرخ كبير هو هيرودوت (herodotus) ويلقب أحيانًا بأبي التاريخ»[2].

وإنْ غَلَبَ الشِّعرُ والأدب علىٰ طبيعة الكتابة التاريخية لدىٰ اليونانيين، وامتَزَجَت بالكتابة الأسطورية والخيالية، وعظَّمَتْ دَورَ الآلهة في صناعة التاريخ؛ إلَّا أنَّ هذا لا يمنع مِنْ أنْ نشهد لهم بالتأسيس الفكريّ لموضوع البحث التاريخي، الذي أخذ به فيما بعدُ المؤرخون في القرون الوسطىٰ في أوربا، أو المؤرخون في بداية الكتابة التاريخيَّة لدىٰ العرب المسلمين في ذلك الزمان «فتشهد الملاحم فضلًا عن قدر كبيرٍ من الاعتقادات القديمة لدىٰ الإغريق في كلِّ العصور، علىٰ اعتقاد القوم بأنَّ تواريخ

(١) جوزف هورس، مرجع سابق، ص٢٤.
(٢) هرنشو، مرجع سابق، ص١٦/١٧.

الناس في هذه الأرض إنَّمَا تقعُ إلىٰ حدٍّ كبيرٍ تحت هيمنة الآلهة، وفي بعض الأحيان يبدُو ليس كل من الناس والآلهة دائمًا تسيطر عليهم قدر لا علاقة له بأشخاصهم .. وكان عظماء الشعب، يُعتبَرون في بعض الأحيان مُنحدِرين بدرجة ما مِنْ أصلٍ إلهي»[1].

وبعد ظهور الديانة المسيحية التي تحوَّلَتْ إلىٰ عقيدة دينية ونظرية في المعرفة في بدايات القرن الرابع للميلادي؛ بدأ معها نوع جديد من الكتابة التاريخية، يغلُبُ علىٰ تلك الكتابة المنَاوَلَة اللَّاهوتيّة للوقائع والأحداث التاريخية، ولم تَعُد العلوم الوضعية بمفهومنا المعاصر تجذِبُ إليها الدارسين والباحثين في أوربا في العصر الوسيط، «فلقد كان لانتصار قسطنطين (٣٠٦-٣٣٧) وظهور الكنيسة المسيحية علىٰ الوثنية الرومانية في حدود القرن الرابع الميلادي؛ أثَرٌ عميقٌ في فنِّ التاريخ، فقد تحوَّل إلىٰ أيدي القساوسة والرُّهبان، وبَقِيَ فيهم طوال العصر الوسيط؛ أي زُهاء الألف سنة من الزمان، وكان مِن وَرَاء ذلك أنَّ هذا التاريخَ خاضعٌ للَّاهوت مُسَخَّرٌ له»[2] وتدهورت الكتابة التاريخية مع التأويلات اللَّاهوتيّة للتاريخ «فمع صعود المسيحية لم تَعُد الحالة المتدهورة أساسًا للعلوم في الحقبة الرومانية المتأخرة تحظىٰ بقليلٍ مِن التشجيع علىٰ تحقيق المزيد من التَّطوُّرات الجديدة، فأوائل المسيحيِّين لم يخضعوا لأيِّ إلحاحٍ فِكريٍّ دافعٍ إلىٰ «إنقاذ ظواهر» هذا العالم، لعدم انطواء مثل هذا العلم علىٰ أيِّ معنىٰ، مقارَنَة بالواقع الرُّوحيّ المتعالي»[3].

لذلك، يمكننا الحديث عن سيطرة الإبستيمي الدينيّ اللَّاهوتيّ في القرون الوسطىٰ علىٰ العلوم، حيث استمدَّت المعرفة الإنسانيّة شرعيَّتها من تأويلِ النَّصِّ الدينّي، وينطوي النص الديني المسيحي ذاتُه علىٰ رؤية دينيَّة للتاريخ «فمن المؤكد المقطوع به أنَّ المسيحية تهتم بالتاريخ من جهتين، فهي تَعُدُّ أحداثًا معينة، ربَّما كانت حقيقيَّة

---

(١) آليان.ج.ويد، التاريخ وكيف يفسرونه، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، مطابع الهيئة، ج٠١، ط٠٢، ١٩٩٥، ص١٠٠.

(٢) هرنشتو، مرجع سابق، ص٢٥.

(٣) ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل جتكر، دار العبيكان، المملكة العربية السعودية، ط٠١، ٢٠١٠، ص١٥٤.

أو مجرَّدَ أشياءٍ مَزعُومَة =أُمُورًا جَوهَرِيَّة، كما أنَّ لديها مضموناتٍ مُرتَبِطَة بأهمية التاريخ بوجهٍ عام، ويربط أتباع المذاهب السلفية التقليدية ربطًا خاصًّا بين النوعين . . . وتُقدِّمُ المسيحيَّة التاريخَ في ضربٍ من الدِّراما المسرحيَّة، والفصل الأول مِنْ المسرحيَّة هو سقوط «آدم» بما أعقَبَه مِنْ استمرار الخطيئة، التي هي تباعدٌ بين اللعنة، وبين ذرية آدم، والفصل الثاني هو دخول الله في التاريخ مجسَّدًا في صورة بشريَّة في يسوع المسيح»[1].

وفي ظلِّ هذه النزعة اللَّاهوتيّة التي سيطرت علىٰ الكتابة التاريخية في أوربا في العصر الوسيط؛ في المقابل نَمَتْ العلوم وتطوَّرت بشكلٍ كبيرٍ في الحضارة العربية الإسلاميَّة في نفس تلك المرحلة الزمنية، وأعطىٰ مُفَكِّرُوها دفعًا قويًّا لمناهج الفكر وأدوات التفكير وتطوَّرت معها معظم العلوم الإنسانيّة، رغم أنَّها حضارة أُسِّسَتْ علىٰ نصٍّ دينيّ مُقدَّسٍ، لكنَّه نصٌّ يُعلِي مِنْ قيمة العقل ويَدفَعُ به إلىٰ التَّدبر في ظواهر الكون، وتمثَّلتْ أولىٰ أشكال الكتابة التاريخية في العالم الإسلامي في تدوين النصِّ الرُّوحِيّ بمَصدَرَيه مُمَثَّلًا في القرآن الكريم، والسنة النبويّة المطهَّرة، وهذه الأخيرة التي اعتمد فيها جامعوها ومؤرِّخوها علىٰ منهج الجرح والتعديل، الذي يُعَدُّ صناعة منهجيَّة في غاية الدِّقَّة.

وأطلق العرب المسلمون علىٰ كتابة التاريخ؛ تدوين الأخبار «ولقد ظهرت نظرات تاريخيَّة مع المبادئ الإسلامية تَتَمَثَّلُ في دراسة السيرة، وفي كتابة تاريخٍ عالَمِيّ مُمَثَّلًا في توالي الرِّسالات، وفي دراسة تاريخ الأمَّة، وتَتَخَلَّلُ هذه النظراتِ فكرة أساسيَّة هي أنَّ المشيئة الإلهيَّة كوَّنَت العالم، وهي التي تُسَيِّرُه، ولكنَّ فكرة القُدرَة وحُرِّيَّة الإرادة موجودة أيضًا كما أنَّ خِبراتِ الأُمَّة مهمَّة جدًّا»[2].

وكانَتْ أبرز الصور التأسيسية لعلم التاريخ عند العرب والمسلمين «تَتَمَثَّل في عَرْض الأخبار وفقًا لتعاقب السِّنين، فكانت مختلف الحوادث (الأخبار) تُعَدّد في كل سنة بعناوين؛ مثل: «في سنة كذا» أو «ثم جاء في سنة كذا» . . . وإذا كثُرَتْ الأخبار في

(١) آليان.ج.ويد، مرجع سابق، ص١٧٣.

(٢) عبدالعزيز الدوري، نشأة علم التاريخ عند العرب، مركز زايد للتاريخ والتراث، ط٠١، ٢٠٠٠، ص٣٨.

السنة نفسها؛ يُشارُ إليها وفيها ... أي في السنة نفسها، ويُجمِعُ الباحثون علىٰ أنَّ أوَّل مؤلَّفٍ عربيّ دَوَّن التاريخ علىٰ ترتيب السنين وبَقِيَ حتىٰ اليوم هو كتاب الطبري تاريخ الرسل والملوك وقد فَرَغَ من تأليفه في عام٣٠٣هـ/ ٩١٤م»[١].

أمَّا مَنْ أسَّسَ لعلم التاريخ بمفهومنا المعاصر فهو العلامة عبد الرحمن بن خَلْدُون بشهادة الباحثين العرب والغربيِّين، حيث اعتُبِرَت مقدِّمتُه الشهيرة أوَّلَ كتابٍ عِلميٍّ حدَّد خُطُواتِ المنهج العِلميّ في الكتابة التاريخية، فَوَضَع ابن خَلْدُون جُملة من القواعد المنهجيَّة ليَتَحَقَّق مِن الأخبار الماضيَة، واعتبر علم التاريخ فنًّا عزيزَ المذهَبِ جَمّ الفوائد، وهو ما سنتناوله في الفصل القادم بالتَّفصيل، ورغم أنَّ مقدمته كُتِبَتْ في مرحلة بداية أُفُولِ الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة، لذلك لمْ يتمّ الالتفات إليها في العالم العربي إلَّا بَعد أنْ اكتَشَفَها الباحثون الغربيُّون، ويأتي علىٰ رأسهم المستشرقون الذين ترجموا مقدمته إلىٰ عديدٍ من اللغات الأوروبية.

ومع بداية النهضة الأوروبية وتحديدًا في أوائل القرن الخامس عشر ميلادي، ونتيجة التطور الذي عَرَفَتْه المعارف في مجالِ المنهج العلميّ علىٰ يد العديد مِن الفلاسفة أمثال ديكارت ودافيد هيوم، ونيوتن؛ تطوَّرت العلوم بشكلٍ غيرِ مسبوقٍ، فَعرَفَت الكتابة التاريخيَّة أول تأسيسٍ علميٍّ لها علىٰ يد الإيطاليّ جون باتيستا فيكو في كتابه «العلم الجديد» حيثُ حاول تخليص التاريخ من السيطرة اللَّاهوتيّة علىٰ مناهجه، وإعادة بعث المنحىٰ العقلي في دراسة الأخبار والوقائع الماضيَة، واستمرَّ تطوُّرُ الكتابة التاريخيَّة إلىٰ أن انفصل التاريخُ عن الفلسفة في القرن التاسع عشر وشَهِدَ النصف الثاني من القرن التاسع عشر انبثَاقَ الكتابة التاريخيَّة (histiogrphy) بمعنىٰ التاريخ ذي الطابع الاحترافيّ، المُنَظَّم استنادًا إلىٰ إجراءاتٍ عقليَّة مُتَّفَقٍ عليها (موثَّقة، ومزوَّدة بالحوادث)، وأوائل الإشارات إلىٰ شخصيَّة المؤرخ (historiant) في مقابل الأديب بمعناه العام، أو هاوي التحف القديمة[٢].

أصبح علم التاريخ علمًا وضعيًا، وأحد فروع العلوم الإنسانيّة لديه دارسوه

---

(١) وجيه كوثراني، مرجع سابق، ص٦٥.

(٢) طونيت بينيت، وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغادمي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، لبنان، ط٠١، ٢٠١٠، ص١٦٥.

ومؤرِّخوه، ويُدرَسُ في المعاهد والجامعات، حيث اعتُبِرَ علم التاريخ بمَثَابَة: «فرع من المعرفة الإنسانيّة الذي يستهدفُ جَمْعَ المعلُومَات عن الماضي وتحقيقِهَا وتسجيلها وتفسيرها، فهو يسجّل أحداث الماضي في تسلسلها وتعاقبها، ولكن لا يقف عند تسجيل هذه الأحداث وإنَّمَا يحاول إبرازَ الترابط بين هذه الأحداث وتوضيح العلاقة السبَبيَّة بينها وأنْ يفسِّرَ التطور الذي طَرَأَ علىٰ حياة الأمم والمجتمعات والحضارات المختلفة وأنْ يُبيِّنَ كيف حَدَثَ هذا التطوُّر ولماذا حدث»[1].

إذن علم التاريخ لديه موضوعاته التي يدرسها ومناهجه التي يستخدمها في الكتابة التاريخية، ومفاهيمه وأُطُرُه الإبستمولوجية التي ينطلق منها في دراسة الوقائع الماضية، ويسعىٰ علم التاريخ إلىٰ صياغة القوانين التي تَحكُم مسار التاريخ البشري «كما عُدَّ التاريخُ علمًا يبحث في الأخبار والوقائع والمُنْجَزَات وفي الموروث الماديّ والفكريّ، ابتداءً من الفكر الأسطوري والفكر الديني مرورًا بأخبار الماضي، وما شيَّدَتْهُ عقولُ المجموعاتِ البشريَّة وما صنعته أيديهم، وكذلك دراسة أحوال الجماعات وعلاقاتها وحراكها ومنتجاتها في الأزمنة الغابرة مع تحديد الزَّمان والمكان»[2].

٣- في علمية علم التاريخ:

رغم أنَّنَا قُلنَا في السابق إنَّ التاريخ عِبارة عن علمٍ لديه موضوعه ومنهجه، إلا أنَّه يُثار في الحقيقة الكثير مِن الجدل حول صفة العلميَّة التي تُطلَقُ علىٰ هذا النوع من الكتابة التاريخيَّة، ولا يتعلَّقُ الجدلُ هنا بعلم التاريخ فقط؛ إنَّمَا يمتدُّ إلىٰ مُختَلَفِ الفُرُوع التي تنتمي إلىٰ العلوم الاجتماعية، كعلم الاجتماع وعلمِ النفس وغيرها، فعادة ما تُثارُ التساؤلات التالية: هل علمُ التاريخ علمٌ؟ هل يمكن إخضاعُ ظواهر الماضي للمنهج العلميّ كما في دراسة الظواهر في العلوم الطبيعية؟ أم أنَّ التاريخ أحد الفروع الأدبيَّة التي تُعنَىٰ بكتابة أخبار الأمم الماضية؟

---

(١) رأفت الشيخ، تفسير مسار التاريخ، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠، ص١٠.

(٢) محسن محمد حسين، مرجع سابق، ص٢٨.

إنَّ التطوُّر الذي عرفته المناهج العلمية في الحضارة الغربية منذ بدايات القرن الخامس عشر، والفتوحات المعرفيَّة التي أتىٰ بها المنهجُ العلميّ، وخاصَّة جوانبَه التطبيقية في العلوم الطبيعيَّة والفيزيائيَّة والبيولوجيَّة؛ دَفَعَت بالكثير من علماء الطبيعيَّات وبعض الفلاسفة التجريبيِّين إلىٰ اعتبار أنَّ المنهج الذي يجب أنْ تَحتَكِمَ له أيَّة معرفة بشَريَّة ليُطلَقَ عليها صفة العلميَّة هو المنهج الاستقرائيّ ذو الأبعاد التجريبيَّة، وأنَّ كلَّ معرفة لا تخضَعُ للتجربة العلميَّة لا يوثَق في صحَّتِها، وتبقىٰ ضربًا من التَّخمِين، وأوَّلُ مَنْ دَشَّنَ هذه النَّزعة الفلسفيَّة الوضعيَّة أوجست كونت «فحينما أعلَنَ أوجست كونت مذهبه الوضعيّ؛ لِمَا ينطَوِي عليه من اعتبار العلم وحدة المعرفة اليَقينيَّة، واستبعاد كلِّ التصورات التي تَتَجَاوَزُ عالم الواقع، فإنَّ ما أعلنه مِنْ سيادة العلم، كان أمرًا قد تَقَرَّرَ مِنْ قَبْلُ وقد انعكس ذلك علىٰ التاريخ تحت اسم المذهب الوضعِيّ»[1].

وبلغت ذِروة تَطَرُّف المنهج الوضعيّ مع الفلسفة الوضعيَّة المنطقية، التي اعتَبَرَتْ أنَّ كُلَّ قضيَّة غير قابلة للتجريب هي قضية غير علميَّة بالأساس، واعتبرت التاريخ والميتافيزيقا مِن القضايا التي تَصعُبُ البرهَنَة عليها واقعيًا، وبالتالي لا يمكن اعتبارها بمثابة عُلُومٍ، فالوضعيَّة المنطقيَّة نزعة علميَّة تؤمن بالوحدة المنهجيَّة الأساسيَّة للعلم، والاعتقاد بأنَّ الفروق التي مافتئت تقوم بين العلوم المختلفة وقبل كل شيء بين العلوم الإنسان والعلوم الطبيعية؛ ناتجة فقط عن عَدَم نُضجِ علوم الإنسان التي تقترب مع الوقت وبكلِّ تأكيد نحو نموذج العلوم الطبيعية[2].

لقد أثر هذا النموذج العلمي الطبيعي علىٰ العلوم الإنسانيّة، بسبب فعالية المنهج العلمي في دراسة الظواهر الطبيعية، «فانعكس ما أحرزته العلوم الطبيعية من تقدم منذ القرن السابع عشر علىٰ العلوم الإنسانيّة، ولما كان من أسباب هذا التقدم انتهاج العلوم الطبيعية (المنهج التجريبيّ) فقد تَسَاءَل علماء الإنسانيّات عن مَدَىٰ إمكانيّة تطبيق منهج العلوم الطبيعية علىٰ علوم الإنسان، فتُحرِزُ هذه العلوم بدَورِها تقدُّمًا مُمَاثِلًا»[3]

---

(١) المرجع نفسه، ص١٥.

(٢) محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي: الحداثة الفلسفية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، سنة ٢٠٠٩، ص٣١٢

(٣) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥، ص١١.

ومِنْ هذه الزاوية، تولَّدت إشكاليَّة المنهج في علم التاريخ والعلوم الإنسانيّة بصفة عامَّة، بين دُعاة وحدة المنهج بين العلوم، فدعا بعض المؤرخين إلىٰ ضرورة استخدام المنهج العلميّ في دراسة الظواهر التاريخية، وبين دعاة تعدُّدِيَّة المناهج بين العلوم، فهناك من المؤرخين من دعا إلىٰ استخدام منهجٍ علميٍّ خاصٍّ بالكتابة التاريخيَّة.

لذلك فالعلوم الإنسانيّة ومِنْ بينها علم التاريخ لا تُعَدُّ مْن وجهة نظر بعض الباحثين علومًا شبيهة بالعلوم الطبيعة، وأَوجَزَ كارل بوبر الاعتراضات علىٰ هذه العلوم في النقاط التالية:

أ- مبدأ التعميم العلمي:

تسعىٰ معظم الأبحاث والدراسات التي تُجرَىٰ في العلوم الطبيعيَّة في شكلِ تجارب، للانتِقَال إلىٰ صياغة قوانين أو مبادئ علميَّة يُمكن تعميمُها «إنَّ إمكانيَّة التعميمِ ونجاحه في العلوم الطبيعيَّة يرجع إلىٰ اطِّرَاد الحوادث الطبيعية بوجهٍ عام؛ أي إلىٰ ما نشاهده وربَّمَا يحسن أن نقول إلىٰ ما نفترِضه، وهذا المبدأ الذي يعقد بانطباقِهِ في كلِّ مكانٍ وزمانٍ، يُقالُ إنَّه أساسُ المنهج الفيزيقيّ»[1].

والسؤال الذي يوجه إلىٰ المشتغلين في علم التاريخ: هل يمكن أن نتوصَّلَ إلىٰ قوانين تحكم سير التاريخ الإنساني ويتم تعميمُها؟ فخاصِّيَّة التعميم لا يمكن تطبيقها في العلوم الاجتماعيَّة، ومِنْ بَينِها علم التاريخ كنتيجة حتميَّة لعَدَم اطِّرَاد الظواهر الإنسانيّة كما في الظواهر الطبيعيَّة.

ب- المبدأ التجريبي:

يقوم المنهج العلمي المطبق في العلوم الطبيعية علىٰ أهم مبدأ وهو التجربة المخبرية، بمعنىٰ إخضاع الظواهر إلىٰ التجارب العلمية، حيثُ إنَّ المنهج في ميدان العلوم الطبيعية «يستَنِدُ إلىٰ الاستقراء الذي ينتَقل مِنْ قضايا جزئيَّة تُشير إلىٰ ما نلاحظه، إلىٰ نتائجَ كلِّيَّة تَتَضَمَّنُ وقائع أو ظواهر أخرىٰ سوف تحدث في المستقبل،

---

(١) كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة: عبد الحميد صبره، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٥٩، ص١٦.

فالملاحظات التي نقوم بها في ميدان العلم نضعُهَا في صورة قضايا، ثم نقوم بتركيب هذه القضايا في صورة استدلاليَّة نُطِلقُ عليها الاستدلال الاستقرائي، فمُقدِّمات هذا الاستدلال تُمَثِّلُ الجزيئات التي قمنا باستقرائها من الواقع عن طريق الملاحظة والتجربة»[1].

لذلك، سعىٰ الباحثون في مجال التاريخ إلىٰ محاكاة المنهج التجريبي في أبحاثهم وموضوعاتهم، باتباعهم جملة من الخطوات:[2]

١- منهج تجريبيّ استقرائيّ، وإن كان غير مباشرٍ في حالة التاريخ.

٢- حشد مادَّة تاريخيَّة، فيها حصيلة هائلة من التفصيلات التاريخية.

٣- حصر الواقعة المرادُ دراستُها زمانًا ومكانًا حتىٰ يستطيع الباحث أن يدرُسَهَا.

٤- الوصول إلىٰ أحكام كليَّة تُمَكِّن من الاستفادة منها في الحاضر والمستقبل.

رغم هذه الخطوات التي ابتدعها الباحثون في مجال الكتابة التاريخيَّة، إلا أنَّها لم تشفع لهم لدىٰ علماء الطبيعيات الذين اعتبروا أنَّ المعرفة يجب أنْ تكونَ ذات طبيعة حسِّيَّة، وأنَّ ظواهر الماضي لا يُمكنُ العودة إليها والتجريب عليها، في حين أكَّدَ آخرون أنَّ طبيعة المنهج التاريخيّ تختَلِف كُلِّيَّة عنْ المنهج العلميّ المُطَبَّق في العلوم الطبيعيَّة نظرًا لخصوصِيَّاتِ الظاهرة المدرُوسة.

ج- مبدأ التنبؤ العلمي:

إنَّ أهمَّ خاصِّيَّة في المنهج التجريبي العلميّ تَتَمَثَّلُ في التنبُّؤ العلميّ، بمعنًىٰ آخر هل يمكن أن نَتَنَبَّأ بحدوث الظواهر إذا توافرت جملة المسبِّبَات؟ فالتنبُّؤ تصور: «انطباق القانون أو القاعدة العامة في مواقف أخرىٰ غير تلك التي نشأ عنها أساسًا، فالعلم لا يقف عند حد التوصل إلىٰ تعميمات أو تفسيرات نظرية للحوادث والظواهر؛ بل يتعداها إلىٰ ما يمكن أن يحدث لو طبقنا هذه التعليمات والنظريات علىٰ مواقف أخرىٰ

---

(١) عبد القادر بشتة، الإبستومولوجيا: مثال فلسفة الفيزياء النيوتنية، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص١٤.

(٢) أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص٢٦.

جديدة»[1]، والسؤال المطروح هنا: هل يمكن أن نتحدَّثَ عنْ إمكانيَّة التنبُّؤ العلميّ في المعرفة التاريخيَّة؟ أم أنَّ الحوادث التاريخية لا يُمكنُ أنْ تَتكرَّر؟، وبمعنىٰ آخر التاريخ لا يكرِّرُ نفسه، وبالتالي. هل هذا ينفي صفة العلميَّة عن علمِ التَّارِيخ؟

أمْ أنَّ هناك تنبُّؤًا علميًا بوقوع حوادث تاريخيَّة تَتكَرَّرُ في المستقبل، إذا تَوَافَرَتْ جُملة الأسباب التي تُؤَدِّي إليها، وإنْ كان التنبُّؤ العلميّ في علم التاريخ لا يمتلك نفس البُعدِ اليقينيّ كما في الدراسات التجريبيَّة في العلوم الطبيعية، لكنْ يمكن مثلًا أنْ نصُوغ مبدءًا قانونيًا علميًا كالتالي: إذا توفَّرَ الاستبداد السياسيّ في مجتمع إنسانيّ؛ ما فإنَّ الثورة علىٰ هذا النظام تكونُ المآلَ الحتمِيّ له.

د- مبدأ القياس الكمي والتكميم:

تخضع الظواهر في العلوم الطبيعية إلىٰ مبدأ القياس الكمِّيّ، الذي يُعتَبَرُ إحدىٰ أهمّ خاصِّيَّات المنهج الغلميّ وأهمّ هدفٍ يسعىٰ إليه الباحثون في دراستهم للظواهر الطبيعية، فعملية التكميم هي: «سمة تُميِّزُ التفكير العلمي عنْ أنماط التفكير الأُخرىٰ، يحدِّدُ الباحث مشكلاته وإجراءاته وفروضه، وبهذه الدقة فإنَّه يستخدم اللغة الرياضيَّة، وهي لغة تقوم علىٰ أساس القياس المُنَظِّمِ الدقيق، ويؤدِّي هذا بالتالي إلىٰ الفهم الدقيق للظاهرات؛ لأنَّ الأحكام الكيفيَّة تُعطي فهمًا خاطئًا لها»[2].

في المقابل، لا يسعىٰ المؤرِّخون إلىٰ تكميم الظواهر والأحداث التاريخية، لأن التكميم -برأيهم- ليس مهمتهم بل السعي إلىٰ البحث عن العوامل التي تَحكُمُ تلك الظواهر التاريخيَّة «فإنَّ ثَمَّةَ اختلافات جوهرية بين المناهج التفسيرية التي تُلائم مجالات العلم الإمبريقيَّة، لاسيَّمَا العلوم الطبيعية والدقيقة، وتلك التي يَتَطَلَّبُها الفهم الملائمُ لسلوكيَّات البشر والكائنات العضوية الأخرىٰ، سواءً بوصفهِا أفرادًا أو جماعاتٍ وفق وجهة النظر هذه يتم التفسير في العلوم الطبيعة الدقيقة بالرُّكون إلىٰ مقدماتٍ علميَّة وارتباطيَّة، في حين يُعَدُّ تشييد علاقات علية وارتباطية في علم النفس

---

(١) سعد الدين صالح، البحث العلمي ومناهجه، مكتبة الصحابة، جدة، ط٢، ١٩٩٣، ص١٥.

(٢) رجاء وحيد دويدري، البحث العلمي: أساسياته النظرية وممارسته العلمية، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠، ص١٥.

والعلوم الاجتماعية والتاريخية أمرًا غير كافٍ علىٰ كونه مرغوبًا فيه، وهكذا يُعتَقَدُ أنَّ الفهم الملائم للظواهر التي تدرسها هذه العلوم يتطلب أنماطًا مُغَايِرة من التفسير»[1].

إذن تُعتَبَر هذه أهمَّ خصائص المنهج العلميّ الطبيعيّ، التي يرىٰ الكثير من الدارسين في العلوم الاجتماعية والإنسانيّة؛ أنه لا يمكن تعميمها علىٰ دارسة الظواهر الإنسانيّة، نظرًا للاختلاف والفروق الجوهرية بين الظواهر الطبيعية والإنسانيّة، ومع الفتوحات الإبستمولوجية المعاصرة التي أدخلت الكثير من الشكّ لهذه المبادئ الكلاسيكية لمنهج العلم الطبيعيّ، حيث عَصَفَت التطورات العلمية المعاصرة في مجال الأبحاث والدراسات الفيزيائية بالكثير من هذه المقولات العلمية الراسخة، وأوّل مَن اعترض علىٰ تطبيق مناهج العلوم الطبيعية علىٰ العلوم الثقافية دلثاي فيرىٰ «أنَّ الفكر الإنسانيّ يتَّخذ في كلّ من العِلْمَين شكلًا مُمَيَّزًا ومنهجًا مختلفًا، فالعلوم الطبيعية تُعالِج وقائع بينما تعالج العلوم الثقافية المعاني والفكر، نجد في العلوم الطبيعية صورة التفسير بينما نجد في العلوم الثقافية صورة الفهم»[2].

في الأخير، إنَّ المنهج التاريخيّ الذي يستخدمه المؤرخون هو منهجٌ علميٌّ يُسهِم في الكشف عن طبيعة التحوُّلات التي عَرَفَتها الإنسانيّة علىٰ مَرِّ العصور، لكن تبقىٰ إشكالية أخرىٰ تُثير الجدل في الدراسات التاريخية وهي الموضوعية في التعاطي مع الوقائع التاريخية، فيرىٰ أيضًا عدد من الباحثين أنَّ معظم الدراسات الإنسانيّة يطغىٰ عليها البعد الذاتي سواء في شكل قِيَم أو أيديولوجيات، وبالتالي لا يَسلَمُ التاريخ مِن التحيُّزات التي يُبدِيها المؤرخون تجاه مجتمعاتهم والقيم التي يؤمنون بها، ودفاعهم عن قناعاتٍ أيديولوجية؛ فيقول فيصل دراج: «يبدو التاريخ لدىٰ المدافعين عنه علمًا مبرَّءًا من الأهواء والخطأ له أسانيده وَوَثَائِقُه، إنْ لم يُبدِ هيبة وجلالًا . . . غير أنَّ التاريخ يقول غير ذلك، فالتاريخ يكتُبُه المنتصرون، والمنتصر يصُوغُ التاريخ الذي يشاء، ويصوغ تاريخ المهزوم أيضًا»[3].

---

(١) نجيب الحصادي، قراءات في فلسفة العلوم، دار النهضة العربية، بيروت، ط٠١، ١٩٩٧، ص١٩٠.

(٢) هـ.ب.ريكمان: منهج جديد في الدراسات الإنسانية، محاولة فلسفية، ترجمة: محمد علىٰ عبد المعطي، محمد علي محمد، مكتبة مسكاوي، بيروت، ١٩٧٩، ص١٥.

(٣) فيصل دراج، هل في التاريخ حقيقة موضوعية؟، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، عدد٠٣، شتاء ٢٠١٤، ص١٠.

ويذهب عبدالله العروي إلىٰ أبعَدَ من ذلك، عندما يعتبر التاريخ مِنْ صناعة المؤرخين، فيقول: «يؤكد كوينيجود: كلَّما خضع الإنسان في تصرُّفه لطبيعته الحيوانية لغرائزه وشهواته؛ حَادَ عن شِرعَة التاريخ، ويُقرِّرُ شاتله: إذا كان التاريخ يعني أساسًا الوعي به؛ فلا تاريخ للطبيعة قبل الإنسان، تتفرع عن هذه المقولة الرئيسة مقولاتٌ أكثر غرابة:

- التاريخ مِنْ صُنعِ المؤرِّخ.
- التاريخ ينتهي عند المؤرِّخ»[1].

وعلىٰ خلاف الظواهر الطبيعية التي يتعاملَ معها الباحث بحيَادِيَّة، فإنَّه في علم التاريخ لا يمكن أنْ يتخلَّص مِنْ ذاتيَّته «فعلىٰ خلاف علم الفيزياء الذي لا مكان فيه للخيارات الأيديولوجية، والذي يبدأ وينتهي بمعطيات التجربة؛ فإنَّ علم التاريخ الذي لا يمكن أن يكون علمًا، عُرضَة للأهواء والنَّوازع والمَشَارِب»[2]، لذلك فإنَّ من الصعب أنْ تتحقَّق الموضوعية في الدراسات التاريخية كما نتصوَّرها في العلوم الطبيعية «فإنَّ المؤرخ لا يمكن أنْ يصل إلىٰ موضوعية العالم الطبيعي، كما أنَّه لا يمكن أنْ يتخلَّصَ مِنْ ذاتيَّته التي تظلُّ حاضرة بقُوَّة في سرديَّته، مِنْ حيثُ كون الكتابة التاريخيَّة هي ضربٌ من تأكيد الانتِمَاء وانفتاحٌ وتواصلٌ مع الغير عبر قناة الماضي إلا أنَّ «نزوعه المنهجي» للمؤرخ يحوِّل ذاتيَّتَه إلىٰ ذاتيَّة «تأمُّلِيَّة» رصينة تتحرَّىٰ الدِّقَّة والموضوعيَّة»[3].

---

(١) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط٠٤، ٢٠٠٥، ص٣٦.

(٢) فيصل دراج، مرجع سابق، ص١١.

(٣) عبد الله سيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدىٰ بول ريكور، مجلة يتفكرون، مرجع سابق، ص١٩.

المبحث الثاني

فلسفة التاريخ

حدود الصلة بين الفلسفة والتاريخ

إنَّ التساؤلات التي ننطلق منها: ما علاقة الفلسفة بالتاريخ كمفهوم مُحَايِث للذات الإنسانيّة في هذا الوجود؟ وما هي الصّلة بين الفلسفة التي لديها مناهجها وموضوعاتها والتاريخ كعلمٍ ينتمي إلىٰ دائرة العلوم الإنسانيّة، لديه موضوعه ومنهجه ومفاهيمه؟

فإذا كانت الفلسفة منذ العصر اليوناني، قد عُرِفَتْ علىٰ أنّها محبَّة الحكمة أو السعي إلىٰ طلبها، ومع جيل دلوز عرَّفها علىٰ أنّها فنُّ إبداع المفاهيم«فمَفَادُ هذا أنَّ الفلسفة ليست مجردَ فنّ تشكيل وابتكار صنع المفاهيم، ذلك لأنَّ المفاهيم ليست بالضرورة أشكالًا أو اشتقاقاتٍ أو موادَّ مصنوعة، إنَّ الفلسفة بتدقيقٍ أكبر هي الحقل المعرفيّ القائم علىٰ إبداع المفاهيم»[1] ومن المؤكد أن الفلسفة تشتغل علىٰ ثلاثة مباحث معرفية كبرىٰ، وهي:

أ- الوجود (الأنطولوجيا) Ontalogy.

ب- نظرية المعرفة (الإبستيمولوجيا) Epstemolagy.

ج- مبحث القيم (الأكسيولوجيا) Axiolagy[2].

ومن هذا المنطلق، تكون صلة الفلسفة بعلم التاريخ، وفق منظورين؛أولًا: كلٌّ منهما يشتغل علىٰ الإنسان كموضوعٍ للبحث والدراسة، فعلم التاريخ بالمختصر الدقيق

---

(١) جيل دولوز، فلكيس غتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة: مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيرو، لبنان، ط١٠، ١٩٩٧، ص٣٠.

(٢) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، ط٦، ١٩٧٦، ص٩٢.

هو عبارة عن دراسة لمنجزات الإنسان في هذا الوجود عبر مراحل تاريخية وزمنية متعددة، وبتعبيرٍ آخر يدْرُس علم التاريخ الإنسان صانع التاريخ، وكذلك تشتغل الفلسفة علىٰ الإنسان في جدليَّته مع التاريخ، فالإنسان بما يمتلكه من حرية وإرادة يقع في تضادٍّ مع التاريخ الطبيعي، وكأنَّ الزمن والزمني مِنْ منظور الفلاسفة يحمل الكثير من الدِّلالات والمعاني، وتَعتَبِر الفلسفة أنَّ التاريخ تجلٍّ لإرادة الإنسان في هذا الوجود المادي، ومِنْه يسعىٰ الفلاسفة إلىٰ تقديم تفسيرات عقلانية للتاريخ الإنسانيّ.

وثانيًا: إنَّ أحد أهمّ مباحث الفلسفة يتمثل في مبحث الإبستمولوجيا، وتعني كلمة الإبستمولوجيا «فلسفة العلوم ولكنْ بمعنًىٰ أدقّ فهي ليست دراسة خاصَّة بمناهج العلوم؛ لأنَّ هذه الدراسة موضوع للمنهجية وهي جزء من المنطق، كما أنَّها ليست أيضًا تركيبًا أو توقُّعًا حدسِيًّا للقوانين العلمية (علىٰ الطريقة الوضعية)إنَّها بصفة جوهرية الدراسة النقدية للمبادئ والفَرَضِيَّات والنتائج العلمية، والدراسة الهادفة إلىٰ بيان أصلها (المنطقِيّ لا النفسيّ)، وقيَمِها الموضوعية»[1].

وهناك، من يُعرِّف الإبستمولوجيا علىٰ أنَّها «الدِّراسة التي تبحث في العلوم مِن حيث موضوعاتها ومبادئها وقوانينها، وعلاقتها بعضها البعض وتكشف عن أصلها ومَدَاهَا، وتُطلَقَ أيضًا علىٰ نظرية المعرفة»[2].

ومن التعريفَين السابقين، يتضح أنَّ مهمة الإبستمولوجيا تَتَمثَّل في الدراسة النقدية للأُسُسِ والافتراضات والمبادئ التي تقوم عليها مختلف العلوم، ومِنه تتحدَّدُ علاقة الفلسفة بالتاريخ كعلم إنسانيّ ينتمي إلىٰ دائرة المعرفة، فتقوم فلسفة التاريخ علىٰ الدراسة النقدية للمناهج والمبادئ التي يتأسَّسَ عليها علم التاريخ، ويتمُّ مِن مُنطَلَقٍ إبستمولوجيٍّ محضٍ طرْحَ التساؤلات التالية: هل المعرفة التاريخية ممكنة؟ ما هي الأدوات التي يستخدمها المؤرخون لكتابة التاريخ؟ ما طبيعة المناهج التي تستخدم في الكتابة التاريخية وتحقق قدرًا ممكنًا من الموضوعية؟

ويرىٰ كولنجورد أنَّ فولتير (١٩٦٤-١٧٧٨): «وهو أوَّل مَن اخترع هذه العبارة

---

(١) تعريف لالاند وارد في: محمد وقيدي، ما هي الإبستيمولوجيا، درا الحداثة بيروت، ١٩٨٣، ص٧.

(٢) العياشي عنصر، نحو علم اجتماع نقدي، دراسات نظرية وتطبيقية، ديوان المطبوعات الجامعية، ٢٠٠٣، ١٢.

فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر، دون أن يقصد بها أكثر مِنْ عَرْضٍ تحليليٍّ للتاريخ، وبتعبيرٍ أدقّ كان يقصد نوعًا من التفكير التاريخي يَتَقَيَّدُ به المؤرخ بمقاييسه الخاصَّة، بدلًا من الاعتماد علىٰ ما جاء في الكتب القديمة»[1]، لكنَّ هذا لا يمنعُنا من الإشارة إلىٰ أنَّ هناك من الفلاسفة والمؤرخين مَنْ تناوَلوا في أعمالهم ما نُطلِق عليه فلسفة التاريخ، دون أنْ يُصرِّحوا بذلك، ويأتي في مقدمتهم عبد الرحمن بْنُ خَلْدُون في مقدمته الشهيرة، وكذلك أوغسطين في كتابه مدينة الله.

ووفق هذين المنظورين ففلسفة التاريخ تشتغل بكثافة حول:

١- الدراسة النقدية لمناهج علم التاريخ.

٢- الدراسة التأويليَّة العقلانيَّة للتاريخ والسعي لتقديم تفسيرٍ كلِّيٍّ لمجرىٰ التاريخ الإنسانيّ.

١- الدراسة النقدية لمناهج علم التاريخ:

إنَّ أوَّل مهمة تقوم بها فلسفة التاريخ، تتمثل في الدراسة النقدية للمناهج التي يُكتَبُ بها التاريخ، والكشف عن المبادئ الإبستمولوجية التي تتأسَّسُ عليها الكتابة التاريخيَّة لدىٰ المؤرخين، وفي هذا الصدد يقول رأفت الشيخ: «يمكن أن ننظر إلىٰ فلسفة التاريخ، بمنظورين أساسِيَّيْن، المنظور الأول: يجعل فلسفة التاريخ دراسة لمناهج البحث؛ أي الطريقة التي يمكن أنْ يُكتَبَ بها التاريخ، وكيفية التحقق من صحة الوقائع التاريخية، والكشف عن مدىٰ صدق الوقائع ومناقشة فكرة الموضوعيَّة في التاريخ، وهذا يُعتَبَر فحصًا نقديًّا دقيقًا لمنهج المؤرخ»[2].

ولا تعنىٰ فلسفة التاريخ بدراسة الأحداث الماضية أو التدقيق فيها؛ إنَّما تعني أن تدقق في الأدوات المنهجية والمصادر المعرفية التي استخدمها المؤرخون في الكتابة التاريخية «ففلسفة التاريخ تهتمُّ بتفسيرٍ وفهم مجرىٰ التاريخ، في ضوء نظريَّة فلسفيَّة، وتضع لعلم التاريخ أساسًا فلسفيًّا بتمحيص المنهج، الذي يستعمله المؤرخون (تجريبيًّا أو استنباطيًّا أو مَزْجًا بينهما) ومناقشة وتحليل مضمون المصادر التاريخية، ودراسة

---

(١) كولنجوود، فكر التاريخ، ترجمة: محمد بكير خليل، لجنة التليف، القاهرة، ١٩٦٨/ ص٣٠.

(٢) رأفت الشيخ، مرجع سابق، ص٢٣.

المصطلحات العامة التي يستخدمها المؤرخون في تفسير الوقائع التاريخية (كالعِلِّيَّة والفَرَض والقانون ونحوِهِ) ولا تُعنىٰ فلسفة التاريخ بمجرَّد سرد الوقائع وتفسيرها»[١].

ومِنْ هذا المنطلَق، تُسهِم فلسفة التاريخ من خلال ممارستها النقدية للعقل التاريخي في الكشف عن القصور في الجوانب العلمية والمعرفية في أعمال المؤرخين، فتدفع بهم إلىٰ إعادة النظر في مناهجهم التي استخدموها، فيرىٰ محمد شوقي الزين أنَّ الفيلسوف الألماني هردر Johann Gottfried Herder في كتابه (فلسفة أخرىٰ للتاريخ مِنْ أجل تكوين البشرية) بعد أنْ حدَّدَ فيه المبدأ الذي يقوم عليه التاريخ، أبرَزَ المنهج الذي يتوجَّبُ علىٰ المؤرخ السيرَ وفقه للكشف عن القوانين السارِيَة في القُوَىٰ الفاعلة في التاريخ، وحدَّدَ المنهج في النقاط التالية:

١- الابتعاد عن السرد التاريخي المبني علىٰ الذُّهُول أمام الالتقاء بموضوع الدراسة، والاعتماد علىٰ رؤية نافذة تَلِجُ في الحدث التاريخيّ بوصفه ظاهرة طبيعيَّة.

٢- خلال عملية السرد، يعمل المؤرخ علىٰ البحث عن الحقيقة الصَّارِمة، ويتوقف ذلك علىٰ أحكام سليمة بحيث يقوم بتفسير الوقائع المشهودة بناءً علىٰ وقائع ملموسة سَبَقَتْهَا في الزمن أو الدرجة.

٣- الرِّهان هو أنْ يُدرِكَ المؤرخ الظاهرة التاريخية في خصوصيتها، ويعمل علىٰ الكشف عن دلالاتها بالنسبة إلىٰ المتلقِّي لها، وذلك بالابتعاد عن النَّزَوَات والخيالات والتقيُّد بما هو مَشهود ومعلوم[٢].

كذلك، فلسفة التاريخ تطرح تساؤلاتها عن طبيعة الحقيقة التاريخية؟ هل هي ممكنة؟وهل بإمكان المؤرخين أنْ يَصِلُوا إلىٰ الحقيقة؟ فإنَّ الكتابة التاريخية تحمِلُ بالضرورة البُعدَ التأويلي للمؤرخين، ومنه يستحيل أنْ نصل إلىٰ معرفة علميَّة يقينيَّة بوقائع الماضي، ومن هذا المدخل تَعتَبَرُ فلسفة التاريخ أنَّ جُلَّ المؤرخين يكتُبُون وفق روح العصر، وإنْ شئت وفق طبيعة النظام المعرفي المهيمن في كل مرحلة،

---

(١) سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٠١، ١٩٩٣، ص٢٨.

(٢) محمد شوقي الزين، فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند هردر، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد٠٣، شتاء٢٠١٤، ص٢٩.

أو الإبستيمي المهيمن علىٰ حد تعبير ميشال فوكو، فيقول هاشم صالح إنَّ: «موضوع التاريخ والحقيقة أو الحقيقة والتاريخ شائكٌ جدًا، ويمكن أنْ نتناوله من عدَّة زوايا أو منظورات، فإذا ما نظرنا إليه من زاوية الإبستمولوجيا التاريخية فلابد مِنْ طرح الأسئلة التالية: هل يمكن أن نتوصل إلىٰ الحقيقة فيما يخصُّ مجريات التاريخ البعيد؟ أم أنَّ ذلك وهمٌ وسَرَاب؟ فلا يمكن التوصُّل إلىٰ الحقيقة اليقينيَّة فيما يخُصُّ الفتنة الكبرىٰ في تاريخ الإسلام؟ إذا كان الباحث شيعيًا فإنَّه يُغَلِّبُ وجهة النظر الشيعيَّة، وإذا كان سنيًّا يُغَلِّبُ وجهة النظر السنيَّة»[1]

وتسهم فلسفة التاريخ في تَزوِيد المؤرخين بأدواتٍ بحثيَّة ومنهجية تساعدهم علىٰ الكتابة التاريخية، فالأزمة التي تعرَّضَتْ لها العلوم الاجتماعية في منتصف القرن العشرين، بسبب طغيان المنظورات المنهجيَّة الوضعانيَّة، وإلحاح الباحثين فيها علىٰ استخدام المنهج العلميّ الطبيعيّ؛ دفعت الكثير من الفلاسفة لتوجيه النقد لتلك الممارسات العلمية وَدَعَتْ إلىٰ إبداع مناهج خاصّة بهذه العلوم، وطبعًا علم التاريخ مِنْ بينها «إنَّ أزمة العلوم الاجتماعية في الحقل الغربيّ هي أزمة تُعَبِّر عن الأُفُق المعرفيّ المحدُود للمنهج الوضعيّ الذي تمَّ استخدامه في دراسة الإنسان؛ أي حوَّلَ الذات الإنسانيّة إلىٰ موضوع دراسة مثلُها مثل مواضيع الطبيعة التي تدرسها العلوم الطبيعة، إنَّ المفهوم الوضعيّ هو مفهومٌ اختزاليٌّ، إذ إنَّه تخلَّىٰ عن تلك الأسئلة التي تُدرجُ تارة تحت المفاهيم الطبيعية وتارَة أُخرىٰ تحت المفاهيم الواسعة للميتافيزيقا ... مشكلات العقل والمعرفة والفعل الأخلاقي»[2]

في الأخير؛ إنَّ كتابة التاريخ هي عبارة عن «نشاطٍ عقليّ واعٍ؛ لذلك ينبغي الإقرار بأنَّ مِثلَ هذا التأكيد لم يَعُد اليوم محلًا للثقة في كلِّ مكانٍ؛ بل إنَّ التقدير الأكثر عمومًا هو أنَّ الكتابة التاريخية بموجَب دوافعها أو بموجَب غاياتِها ليستْ مَعرِفَة مثل ضُرُوب المعرفة الأخرىٰ، فالإنسان بوصفه ممتد الجذور داخل الطابع التاريخي قد

---

(١) هاشم صالح، تحولات الحقيقة عبر التاريخ، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد ٠٣، شتاء ٢٠١٤، ص٣٨.

(٢) ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية، والفينومينولوجيا الترندستالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٠١، ٢٠٠٨، ص٤٨.

حمل التاريخ، باهتمامٍ خاصٍّ، وكانت علاقته بالمعرفة التاريخية حميمية أكثر من علاقته بأيِّ معرفة أخرىٰ؛ لأنَّ موضوع المعرفة والذات العارفة هنا يصعب الفصل بينهما»[1].

٢- فلسفة التاريخ: نحو نموذج فلسفي تفسيري للتاريخ الإنسانيّ:

يأتي المنظور الثاني لفلسفة التاريخ من خلال اهتمامها بمحاولة تقديم نماذجَ تفسيرية للتاريخ الإنسانيّ، فإذا كان علم التاريخ يعمل علىٰ دراسة الوقائع والأحداث الماضية في تسلسلها الزمني، فإنَّ فلسفة التاريخ تسعىٰ للكشف عن الروابط الحقيقية بين تلك الوقائع وتحاول تأويلها وتفسيرها عقلانيًا «ففي المنظور الثاني لفلسفة التاريخ، يُسمَّىٰ النشاطَ التركيبيَّ، وفيه لا يَدرُس الفيلسوف مناهج البحث في التاريخ، وإنَّما يقدِّم وجهة النظر من مسار التاريخ ككلّ؛ أي تاريخ الإنسان وتطوره الحضاري بغضِّ النظر عما في التاريخ»[2].

فهناك فرق واضح بين دراسة المؤرخ للظواهر الماضية وسعيه إلىٰ تفسيرها بإرجاعها إلىٰ مسبباتها الأولية الظاهرية، والفيلسوف المشتغل علىٰ التاريخ الذي لا يهتم بالتفاصيل الجزئية للتاريخ، بقَدْر اهتمامه بالتاريخ الإنسانيّ من قبل تناوله نشأة الحضارات وزوالها، أو نشأة الإمبراطوريات التاريخية وانهيارها «فالمؤرخ هو ذلك العالم الذي يتقصَّىٰ أحوال الظاهرة الإنسانيّة موضوع العمل التاريخي أو الحدث التاريخي الذي يؤرخ له، ويحاول أنْ يَصِل إلىٰ تفسير لهذا الحدث التاريخي أو لهذه الحوادث الجزئية المكونة لحدثٍ أكبر، من خلال معرفة علة هذا الحدث سواءً كان جزئيًا أو بسيطًا أو مركبًا؛ أمَّا فيلسوف التاريخ فهو لا يتوقف عند هذه الأحداث التاريخية الجزئية؛ بل يهتم أكثر بمحاولة فهم مسار الإحداث التاريخية الإنسانيّة ككل، محاولًا الوصول إلىٰ علَّتها الكلية الشاملة»[3].

تسعىٰ فلسفة التاريخ إلىٰ صوغ القوانين التي تحكم سَير التاريخ الإنسانيّ، وليس

---

(١) بول فين، أزمة المعرفة التاريخية، فوكو وثورة في المنهج، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص٩٥.

(٢) رأفت الشيخ، مرجع سابق، ص٢٣.

(٣) مصطفىٰ النشار، فلسفة التاريخ، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٤، ص٢٢.

قوانين كما يتوهم البعض شبيهة بقوانين العلوم الطبيعية، إنَّمَا جملة مبادئ تصاغ في شكل علاقة بين متغيراتٍ ليس شرطًا أنْ تكون العلاقة بينها حتميَّة ميكانيكية، كالقول مثلًا بأنَّ الدين عاملٌ روحيٌّ في نشأة الحضارات، أو أنَّ التاريخ يعيد نفسه؛ أي نظرية التعاقب الدَّوْرِيّ للتاريخ وغيرها «فلا تُعنَىٰ فلسفة التاريخ بمجرَّد سرد الوقائع وتفسيرها؛ بل ترىٰ الإنسانيّة تسير بمقتضىٰ قوانين ثابتة تَتَخَطَّىٰ الزمان والمكان ولا تجري وفق الأهواء والمصادفات، ومن ثَمَّ كانت مهمة فلسفة التاريخ أنْ تكشِفَ عن هذه القوانين التي تفسر تاريخ البشرية»[1].

وتأسيسًا علىٰ ما سبق، تسعىٰ فلسفة التاريخ إلىٰ:

١- صياغة نماذج فلسفية تفسيرية للتاريخ الإنسانيّ، وتأويل الأحداث والوقائع التاريخية في ضوء تلك النماذج، كنظرية التعاقب الدوري، نظرية التحدي والاستجابة، نظرية التقدم التاريخي وغيرها.

٢- الكشف عن القوانين التي تحكم سَيْرَ التاريخ الإنسانيّ، وطبعًا هنا، تهتم فلسفة التاريخ بمنجَزَات الإنسان في التاريخ، وليس كما يفعل المؤرخ حيث يهتمُّ بكلّ تفاصيل الأحداث الماضية، فعادة فلاسفة التاريخ ينطَلِقُون من تساؤلاتٍ مفادها: لماذا مجتمعاتٌ إنسانية سجَّلت مآثرَ في التاريخ وأُخرىٰ خلَدَتْ إلىٰ السُّبات؟ وهل يتَّجِه التاريخ في مسارٍ واحدٍ أم يأخذُ مساراتٍ متعدِّدَة؟ وهل التاريخ يحكُمُه التقدُّم أم يحكُمُه التّكرار؟

وتشتغل فلسفة التاريخ وِفق أربعِ مقولاتٍ رئيسة، نحدِّدُها في:

أ- تحديد وحدة التحليل في الدراسة الفلسفية التاريخية:

علىٰ عكس الدراسات التاريخية التي يَفرِض فيها الموضوع قَيدُ البحث نوعيَّة وحدة التحليل التاريخي علىٰ المؤرخين، فإنَّ فلاسفة التاريخ عادة ما تكون وحدتهم التحليلية للتاريخ من الوحدات التاريخية الكبرىٰ، كاختيار مثلًا: الحضارة كوحدة للتحليل التاريخي عند أرنولد توينبي، وشبنغلر، أو اختبار الدولة كوحدة للتحليل عند ابن خَلْدُون، وهيغل وغيرهم، واختيار الوحدة لا يأتي بشكلٍ اعتباطيّ إنَّمَا يرتبط

---

(١) سليمان الخطيب، مرجع سابق، ص٢٨.

بنوعية المبدأ التفسيري الذي يختاره فيلسوف التاريخ لتناول السبب المفسر لمجرىٰ التاريخ الإنسانيّ.

ب- البعد الكلّيّ في الدراسة الفلسفية للتاريخ:

إذا كان اهتمام المؤرخين بالأبعاد الجزئية في التاريخ، وسعيُهم إلىٰ تدوين الأخبار الماضية بأدقّ التفاصيل؛ فإنَّ فلاسفة التاريخ لا يَهُمُّهُم من تلك التفاصيل إلا سعيُهم لإيجاد الروابط بينها؛ لأنَّ اهتمامهم ينسب علىٰ البعد الكلي للتاريخ الإنسانيّ، فما دام اختيارهم للوحدات التاريخية الكبرىٰ فالأكيد أنَّهم لا يسعَون إلّا لفهمٍ شاملٍ للتاريخ الإنسانيّ؛ «لأنَّ فلسفة التاريخ لا تَقِفُ عند عصرٍ معيَّنٍ ولا تكتفي بمجتمعٍ خاصٍّ، إنَّمَا تضُمُّ العالم كله في إطارٍ واحدٍ مِنْ الماضي السحيق حتىٰ اللحظة التي يُدوِّن فيها الفيلسوف نظريته؛ بل لا يقتنع بذلك، إنَّمَا يمتدُّ تفسيرُه إلىٰ المستقبل فيَعتبرُ أنَّه تجاوَزَ الوقائع الجزئية إلىٰ التاريخ العالمي الذي يصبح مادة الفيلسوف»[1].

ب- تحديد العلة التفسيرية في الدراسة الفلسفية التاريخية:

يسعىٰ المؤرخون إلىٰ البحث عن الأسباب المباشرة لتعليل الظواهر والأحداث التاريخية، فإنَّ فلاسفة التاريخ بعد قراءاتهم للتاريخ ووقائعه يصوغون مبدءًا واحدًا (علة) يفسرون من خلالها مجرىٰ التاريخ الإنسانيّ، والكشف عن طبيعة الروابط بين الوقائع التاريخية من خلال النظر إليها كوحدة عضوية متكاملة؛ حيث«يلجأ فيلسوفٌ في فلسفة التاريخ إلىٰ اقتصار الأحداث التاريخية إلىٰ علة واحدة (سبب واحد) أو علتين علىٰ أكثر تقدير، يفسر في ضوئها التاريخ العالمي، وهذا يقتضي منه إعادة تشكيل وقائعَ تاريخية وأحداث لكي يُقَدِّمَ منها صورة عقلية»[2].

وانطلاقًا من السبب أو العلة التي يختارها الفيلسوف، يسعىٰ إلىٰ صياغة نموذج فلسفي تفسيري لمجرىٰ التاريخ، كما فعل كارل ماركس عندما أرجع حركة التاريخ إلىٰ البُعد المادي الاقتصادي؛ أي: تطور وسائل الإنتاج وما يرافقها من صراعٍ طبقيٍّ.

---

(١) أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص١٢٤.

(٢) رأفت الشيخ، مرجع سابق، ص٢٤.

وفي الأخير، تسعىٰ هذه الخطاطة المعنونة بـ: «محاضرات في فلسفة التاريخ» إلىٰ اعتماد الخطوات المنهجية التالية في تناول أعمال الفلاسفة:

- سنعتمد في هذه المحاضرات علىٰ تناول فلسفة التاريخ مُتَّخذين من الزمن معيارًا للتحقيب التاريخي لفلسفة التاريخ، بدءًا من العصر الوسيط إلىٰ القرن العشرين.

- سنختار في كل مرحلة تاريخية مجموعة من أعمال الفلاسفة الذين نرىٰ أنَّه كان لهم إسهامٌ كبير في فلسفة التاريخ.

- ويجب أن نذكر أنَّ مُعظم الفلاسفة الذين كتبوا عن فلسفة التاريخ، لم يختاروها كعنوان لأعمالهم بالمعنىٰ الحرفي الأكاديمي، باستثناء هيغل في كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ» وإنَّمَا من خلال قراءة أعمالهم الفلسفية نجد أنهم أسهموا في بَلْوَرَة رؤية فلسفية للتاريخ.

- يجب أنْ تَتَوَافَر في الكتابات الفسلفية التي نختارها علىٰ الأقلّ مقولة: الكلية؛ أي: رؤية الفيلسوف الكلية للتاريخ، وكذلك مقولة العلية: سعيُه لتفسير أو تأويل التاريخ الإنسانيّ.

الفصل الثاني

فلسفة التاريخ

من نظرية العناية الإلهية إلى التفسير العمراني للتاريخ

المبحث الأول: سانت أوغسطين والتفسير اللّاهوتيّ للتاريخ.

١- علم التاريخ في خِدمة اللاهوت المسيحي.

٢- التقسيم الثنائي للتاريخ: مدينة الأرض ومدينة الله.

٣- فلسفة التاريخ، العناية الإلهية تحكم سير التاريخ الإنسانيّ.

المبحث الثاني: ابن خَلْدُون والتفسير العمراني للتاريخ.

١- عبد الرحمن بْنُ خَلْدُون والتأسيس الإبتسمولوجي لعلم التاريخ.

٢- ابن خَلْدُون ودعوته للقطيعة الإبستمولوجية مع الكتابات التاريخية السابقة.

٣- فلسفة التاريخ عند ابن خَلْدُون.

٤- النموذج الفلسفي التفسيري للتاريخ عند ابن خَلْدُون.

المبحث الأول

القديس أوغسطين[1]

والتفسير اللّاهوتيّ للتاريخ

تحولت المسيحية من ديانة لديها أتباعها ومعتنقوها في نهاية الحضارة الرومانية، إلىٰ رؤية للعالم حكمت الغرب طيلة قرون، وتحولت من ميتافيزيقا دينية إلىٰ إبستيمي معرفي ساد العصر الوسيط في أوربا، وخضعت كل المعارف الإنسانيّة لنصوصها المقدسة وتأويلات رجال الدين والكنيسة، ومن هذا المنطلق خضعت الكتابة التاريخية إلىٰ تفسير لاهوتي فلقد حملت المسيحية إلىٰ الروح البشرية تغييرًا عميقًا.

ما كان من الطبيعي أن تُغيِّر المفهوم الذي كوَّنَته روما عن التاريخ، فقد أضافت مجموعة دروسٍ غنيَّة وجديدة وقَصَصًا تاريخيَّة، وحوادثَ وصورًا وقواعدَ نُصحٍ وحكمة التوراة[2].

لكن يجب التنبيه إلىٰ عدم الخلط بين المسيحية كديانة لديها نصها المقدس، وبين المسيحية التي تحوَّلت إلىٰ مؤسسات سياسية وثقافية حَكَمَت أوربا في القرون الوسطىٰ، حيث تحولت المسيحية إلىٰ نظرية في المعرفة سادت وهيمنت علىٰ كل

---

(١) أورليوس أوغسطين أشهر آباء الكنيسة اللاتينية، ولد في طاجستا، بنميوديا في ١٦تشرين الثاني ٣٥٤م، مات في البيونا في ١٤ آب سنة ٤٢٠م، كان أبوه وثنيا ويدعىٰ بانيتريوس، وأمه نصرانية تُدعىٰ مونيكا، درَس في مسقط رأسه، ثم انتقل إلىٰ مادورالد درس الخطابة، أولِع باللاتينية والأدب اللاتيني، من أشهر مؤلفاته: مدينة الله، الاعترافات، وكتابه الاستدراكات، ومجموعة من الرسائل منها: الطبيعة والنعمة رادًّا علىٰ بيلايجيس، وفي النعمة وفي روح الاختيار، للمزيد نظر: معجم الفلاسفة، إعداد: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٠٣، ٢٠٠٦، ص ١٢٠-١٢١.

(٢) قاسم يزبك، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٠، ط٠١، ص٢١.

أشكال التفسير العلمي والثقافي؛ حيث كانت الكنيسة «ممثلة الله علىٰ الأرض، مؤسسة مقدسة من شأن تراثها المتواصل أنْ يُشَكِّلَ المفسر الحصري لوحي الله الموجه إلىٰ الإنسانيّة، ومع البروز التدريجي للكنيسة، بوصفها البنيان والنفوذ المهيمنَين في الديانة المسيحية المبكِّرة، جرىٰ اعتماد الكتابات التي باتت تؤلِّف العهد الجديد، مضافة إلىٰ الإنجيل العبريّ (العهد القديم التوراة) بوصفها الأساس الشرعي والتشريعي الناظم للتُّراثِ المسيحيّ، وقد كانت هذه العملية، عنصرًا حاسمًا في تحديد معايير النظرة المسيحية المتطورة إلىٰ العالم»[1].

أما من جهة اهتمام المسيحية كدين بالتاريخ، فيمكن القول إنَّ المسيحية تقدم التاريخ بشكلٍ تصورٍ درامي، تنقسم فصوله إلىٰ:

١- الفصل الأول: يتناول قضية دخول الله في التاريخ متجسِّدًا في صورة بشرية في «يسوع المسيح» وتضمن هذا الفصل ما يلي[2]:

أ- تأسيسُه الكنيسة المسيحية بجمعه التلاميذ بتأثيره الشخصي وأسلوب حياته وتعاليمه.

ب- تخليص البشرية بوفاة المسيح علىٰ الصليب.

ج- بعثه وصعوده إلىٰ السماء معطيًا البشر تأكيد خلودهم.

٣- الفصل الثاني: يتناول تبشير العالم بالإنجيل، تبشيرًا مضىٰ مع اتساع نطاق الكنيسة المسيحية.

٤- الفصل الثالث: يناقش دعوة المسيح للمرة الثانية إلىٰ العالم جالبًا مع يوم الحساب: وافتتاح مملكة السماء المتصلة بالكمال والمفروشة بأتم البركات.

تأسيسًا علىٰ هذا يعتبر القديس أوغسطين أحد أكبر رجال المسيحية علىٰ الإطلاق وعلىٰ مرّ العصور، وواحدًا من أهم منظري فلسفة التاريخ في العصر الوسيط في أوربا؛ بل حوَّل من خلال كتاباته؛ المسيحية إلىٰ نظرية في المعرفة سادت إلىٰ غاية عصر النهضة الأوربية؛ في القرن الخامس عشر للميلاد، لذلك سنتناول إسهامه في

---

(١) رتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل جتكر، دار العبيكان، السعودية، ٢٠١٠، ص١٣٠.
(٢) آليان -ج- ويدري، مرجع سابق، ص١٧٢-١٧٣.

التأسيس اللَّاهوتيّ لعلم التاريخ، ونموذجه التفسيري في فلسفة التاريخ أو ما عُرِفَ بنظرية العناية الإلهية، فلقد جاءت أفكار أوغسطين «في أهمّ كتابين: مدينة الله، والاعترافات، حيث دافع فيهما عن المسيحية، باعتبارهما المَثَل الأعلىٰ للدولة أو بالأحرىٰ مدينة الله علىٰ الأرض، وأنَّ الدوام لله وحده وملكوت السموات، وأنَّ العناية الربانيَّة هي التي تُسَيِّرُ أحداث التاريخ إلىٰ غاياتها»[1].

١- علم التاريخ في خدمة اللاهوت المسيحي:

اعتبر أوغسطين من رؤية دينية إيمانية أنَّ التاريخ كعلم لنْ تكون له وظيفة سِوىٰ خدمة العقيدة المسيحية، وأنَّه يجب أن يعاد النظر في الكثير من مناهجه وأدواته التي طوَّرها المؤرخون اليونانيون، وتخليصه من الأبعاد الوثنية التي ألبسها له اليونانيون، حينما خلطوا بين التاريخ الواقعي والأسطورة، أمَّا ما دفع أوغسطين إلىٰ الاهتمام بالتاريخ فهو دفاعه عن العقيدة الدينية المسيحية، خاصَّة بعد الانحطاط الذي أصاب الرومان، فاعتقد الناس في ذلك الزمان أنَّ الديانة المسيحية هي المسئولة عن هذا الانحطاط، فراح في كتابه مدينة الله ينفي هذه الفكرة، قائلًا: «لمَّا اجتاح القوط الرومان سنة ٤١٠م، لم يكن غير طبيعي من الوثنيين أنْ يعزوا هذه الكارثة إلىٰ هجر الناس للآلهة القديمة؛ قائلين إنَّ روما قويَّة ما بقيت عبادة «جوتير» قائمة، أمَا وقد أدير الأباطرة عن عبادته، فلم يَعُد يحمي أتباعه الرومان، وكانت هذه الحجة الوثنية، تتطلب ردًا، فكان كتاب «مدينة الله» الذي كتب جزءًا جزءًا ما بين ٤١٢-٤٢٧م، هو الرد الذي تقدَّم به أوغسطين»[2].

واستعان أوغسطين بالتاريخ وخاصَّة المناهج التي كتب بها المؤرخون اليونانيون مآثرَ أمَّتهم وإنجازاتها، فأعاد كتابة التاريخ من منظورٍ مسيحي، الغاية مِنْ وراء هذه الكتابة التاريخية هي خدمة اللاهوت المسيحي؛ حيث «إنَّ الذين يناصبون العداء لاسم المسيح، أليسوا أولئك الرومانيين الذين نَجَوا من ظلم البرابرة باسم المسيح؟ إنَّني

---

(١) مصطفىٰ الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، القاهرة، ١٩٥٤، ص٢٥٥.

(٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثاني: الفلسفة الكاثوليكية، ترجمة: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠، ص٨٢.

أتَّخذ شهودًا علىٰ كلامي أنصاب الشهداء وكنائس الرسل التي فَتَحَت أبوابها أمام كلِّ طارئٍ سواءَ كان مؤمنًا أم لا»[1]

وفي قراءته التاريخيَّة لهزيمة الرُّومان أمامَ القُوط وتراجُعِ المدنية فيها، رَبَطَها بالفساد الأخلاقي والقيمي، كعادة رجال الدين والمصلحين الاجتماعيين، فيقول انظروا إلىٰ تاريخ من سبقكم من الأمم و«افتحوا تواريخ عدَّة حروبٍ حَدَثَت قبل تأسيس روما أو بعد ولادتها وتوطيد إمبراطوريتها، وطالعوها؟ أقرءوها وقدِّموا لنا غرباءً وأعداءً سيطروا علىٰ مدينة وحافظوا علىٰ اللاجئين إلىٰ هياكل آلهتهم»[2].

وراح أوغسطين يتهكم علىٰ الآلهة الوثنية التي كان الرومان يعبدونها، ودعاهم ليستنجدوا بها لتُخَلِّصَهم من وحشية البرابرة «تأمَّلوا الآلهة الذين فاخَرَ الرُّومان بهم حُرَّاسًا للمدينة، يا لفداحة الخطأ الذي يستدعي الشَّفَقة؟ فيقاوموننا عندما نتكلم، بهذا الشكل عن آلهتهم ويبتلون شعراءهم»[3].

أما عنْ همجيَّة البرابرة الذين هاجموا روما وعاثوا فيها فسادًا؛ فيرىٰ أوغسطين أنَّه علىٰ مرِّ تاريخ الإنسانيّة كان كلُّ الغازين دائمًا يعيثون فسادًا في المدينة التي يحتلُّونها «فالقيصر ذاته، بشهادة المؤرخ الشهير والأمين سلستيس عَرَضَ في خطابه في مجلس الشيوخ ما يخصُّ المتآمرين قائلًا: العذارىٰ يُسْبَين والأطفال يُنتَزَعُون من أحضان أمهاتهم والنساء تعرَّضن للإهانات، من قبل الظافرين، بيوتٌ ومعابدُ نُهِبَت، أسلحة وخَرَابٌ في كل مكان، قتل وحدادٌ في كل مكان»[4].

والتفسير التاريخي الذي قدمه أوغسطين لسقوط روما، يتمثل في الانحلال والفساد الأخلاقي الذي عمَّ المجتمع الروماني، بسبب الديانات الوثنية التي سادت روما، تلك الديانات التي لا علاقة لها بتطوير الجوانب الأخلاقية في الإنسان؛ فيقول: «وما كان الآلهة ليُسَلِّموا الناس دون أنْ يعيشوا عيشة لائقة تحرم فيها الآداب وتُصان

---

(١) القديس أوغسطين، مدينة الله، مجلد١، ترجمة: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط٢، ٢٠٠٦، ص١٠.

(٢) المرجع السابق، ص١١.

(٣) المرجع السابق، ص١٢.

(٤) المرجع السابق، ص١٢.

الأخلاق، وذلك شهادة أناسٍ أفاضل من الرومان أمثال شيسون ناشيا وشيسون الإفريقي فكان انهيار الإمبراطورية الرومانية نتيجة حتمية لانهيار الأخلاق تسبَّب به فساد ديانة الرومان، فالفساد الديني وصل إلىٰ الفساد الخُلُقيّ والفساد السياسي، واستسلم الشعب لغرائزه وإشباع ملذاته، ولم يَعُد يُطالب الدولة بإقامة العدل وصيانة حقوق الإنسان»[١].

وفي المقابل، وفي ظل الانحرافات التي طالَت الديانات الوثنية دعا أوغسطين إلىٰ اعتناق الديانة المسيحية باعتبارها الديانة السماوية التي ستخلص البشر من المآزق التي تحلق بهم في هذه الحياة الدنيوية، وقام بتوظيف الكثير من المفاهيم اللّاهوتيّة، كإعادة تعرفيه للإله الذي يُسَيِّرُ الكون والوجود، بقوله: «وأيًّا كانت فضائل الرومان حتىٰ تنازل الله وساعدهم علىٰ توسيع مُلكهم، فهو الذي يفيض بيده علىٰ ممالك الأرض بأسرها، لقد بيَّنّا في السابق عجز الآلهة الذين يكرمون بألعاب سخيفة، وذلك في مباشرتنا هذا الموضوع كما تكلَّمنا في بداية هذا الكتاب [مدينة الله] عن بُطلان القدر خوفًا من تأثُّر عبادة أولئك الآلهة ببعض العقول، تعزو تقدم الإمبراطورية واستمرارها إلىٰ قَدَرٍ مجهول، بدلًا من أن تعزوَ الفضلَ فيها إلىٰ إرادة الله السامي القدير»[٢].

وَوِفق هذه الرؤية اللّاهوتيّة للتاريخ التي تَعني أنَّه يُجَسِّد تحقيقًا لإرادة الله في هذا الوجود «فالتاريخ حسب أوغسطين يدور حول كلٍّ من المؤقَّت والأبديّ، فالله أبديّ وهو خالق الزمن، ولا يجوز فهم الأبديّ ولا وصفه من وجهة نظر المؤقّت، فالله موجودٌ وحالٌّ في الزمان كلِّه، مِثلَمَا هو الأبدي»[٣].

٢- التقسيم الثاني للتاريخ: مدينة الأرض ومدينة الله:

إذا كان بعض المؤرخين اليونانيِّين قَدَّموا تقسيمًا للتاريخ الإنسانيّ إلىٰ عصورٍ ذهبيّة وأخرىٰ برونزية علىٰ أساس الإنجاز الحضاري في كلّ عصر، فإنَّ أوغسطين قد قسّم التاريخ مِن منطلق اللاهوت المسيحي إلىٰ قسمين، قسم ابتدأ مع آدم وقسمٌ آخر ينتهي

---

(١) المرجع السباق، ص٦١:

(٢) المرجع السابق، ص٢٣٩/ ٢٤٠.

(٣) اليان.ج.ديوي، مرجع سابق، ص١٨٠.

مع ظهور المسيح ﷺ، معتمدًا في ذلك علىٰ ما جاء في الكتاب المقدس، إضافة لاطّلاعه الواسع علىٰ الكتب التي ألَّفها المؤرخون اليونانيون، وبنفس منهجيَّتهم «وقياسًا علىٰ ما يرويه الكتاب المقدَّس عنْ خلق الله للعالم في ستة أيام واستوائه علىٰ العرش للرَّاحة في اليوم السابع قدَّم أوغسطين التاريخ إلىٰ سبع مراحل»(١).

وقسَّم أوغسطين تاريخ الإنسانيّة إلىٰ مدينتين: المدينة الأولىٰ مدينة الله والثانية مدينة الأرض، وقسَّم تواريخ مدينة الأرض إلىٰ مراحل زمنية، واعتبر أنّ هناك إمبراطوريتين سادَتَا هذه المدينة الأرضيَّة، هما الإمبراطورية الأشُوريَّة والإمبراطورية الرومانية، وعلىٰ أساسهما يقسِّم التاريخ الإنساني إلىٰ ما قبلَهُمَا وما بعدهما؛ فيقول أوغسطين: «من بين الدول الكثيرة التي قَسَّمت المجتمع أو مدينة الأرض: اثنتان قَلَّصتْ عظمَتُهما سائر الدُّول في العالم هما المملكة الأشورية والإمبراطورية الرومانية، وكلتاهما مختلفتان في الزمان والمكان، وإنْ كانت إحداهما ظهرت قبل الأخرىٰ، فتلك في الشرق وهذه في الغرب، كما كانت نهاية الواحدة بداية للأخرىٰ، وأقول لأنَّ سائر الأرض كانت تقريبًا خاضعة لتلك الإمبراطوريتين»(٢).

فتاريخ مدينة الأرض يقع بين حدي تاريخ هاتين الإمبراطوريتين، وهنا أوغسطين لا يسعىٰ إلىٰ تقديم دراسة تفصيلية لتاريخ الحروب والمعاهدات والإنجازات العُمرَانية والحضارية لهاتين الإمبراطوريتين بقَدْرِ ما أراد أن يثبت أنَّ التاريخ الإنسانيّ سائرٌ إلىٰ مدينة الله بعد ظهور المسيح، لذلك هذا النوع من الكتابة التاريخية التي سادت في القرون الوسطىٰ، والتي هيمن فيها العقل الديني علىٰ العقل الإنسانيّ، أدَّت إلىٰ القضاء علىٰ الجوانب العقلية في كتابة التاريخ كعلمٍ ينتمي إلىٰ المعرفة الإنسانيّة.

ومن هذا المنطلق، قسَّم أوغسطين مراحلَ تطوُّر التاريخ الإنسانيّ إلىٰ:

المرحلة الأولىٰ: الملوك الأشوريون والسيشيون حتىٰ ولادة إسحاق وولادة عيسىٰ ويعقوب. ويقول أوغسطين في هذه المرحلة: «في عهده أُعطي لإبراهيم إسحاق في السنة المائة من عمره وامرأته سارة التي كان العقر والشيخوخة قد حجبا عنها كل أمل

---

(١) رأفت الشيخ، مرجع سابق، ص٤١.

(٢) القديس أوغسطين، مدينة الله، مجلد٣٠، ترجمة: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط٠٢، ص٦/٧.

بالولادة، إسحاق، الذي وعد الله به، كان أراليوس خامس ملك علىٰ الأشوريين، . . . ومات إبراهيم في عهد الملك كزرس، المدعو بالاوس، علىٰ الأشوريين»[1].

المرحلة الثانية: أيام يعقوب ويوسف. ويقول أوغسطين: «كان يملك لانترويس الأشوريين الملك العاشر وعلىٰ السيشيين ملكهم التاسع المدعو سايوس . . . وفي عهد الملك الثاني عشر علىٰ الأشوريين والعاشر علىٰ السيشيين توفي يوسف في مصر»[2].

المرحلة الثالثة: عهد الملوك حتىٰ مولد موسىٰ. «حين كان سفروس الملك الرابع عشر علىٰ الأشوريين، وأرتوبوليس الملك الثاني عشر علىٰ السيشيونيين كريازوس، الملك الخامس علىٰ الأرجيانيين، وُلِدَ موسىٰ في مصر، محرِّرًا شعب الله، فحطم نير العبودية الذي كان يئن تحته الشعب المختار»[3].

المرحلة الرابعة: تاريخ الخروج من مصر وعهد الملوك إلىٰ موت يشوع. «إنَّ موسىٰ الذي حرَّر شعب الله من العبودية، وفي عهد أسكاتاد على الأشوريين وماراتوس على السيشيونيين وتريوپاس علىٰ الأرجيانيين، أعطىٰ الشعب المحرر، الشريعة التي تسلمها من الله فوق جبل سيناء المسماة بالعهد القديم؛ لأنَّه لم يَنَلْ إلَّا وعودًا أرضية وأنَّ يسوع المسيح سوف يُوحي بالجديد الواعد بملكوت السموات»[4].

المرحلة الخامسة: دخول العبادات الكاذبة إلىٰ اليونان في ذلك العهد «وخلال ذلك الوقت، منذ الخروج مِنْ مصر، حتَّىٰ مَوت يشوع الذي ملك الشعب أرض الميعاد، أقام الملوك إكرامًا للآلهة الكاذبة، احتفالاتٍ دينية تحيي باستمرار في ذاكرة الناس الذين خلُصُوا من الطوفان»[5].

المرحلة السادسة: إنَّ تأسيس روما يتوافق مع نهاية مملكة أشور، حيث «تأسَّسَتْ روما كبابل ثانية، ابنة الأولىٰ، إرادة الله أنْ يستخدمها للسيطرة علىٰ الكون، ولكي

---

(١) المرجع السابق، ص١٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٣-١٤.

(٣) المرجع السابق، ص١٥.

(٤) المرجع السابق، ص٢٠.

(٥) المرجع السابق، ص٢١.

(٦) المرجع السابق، ص٣٧.

يخضعه لوحدة الجمهورية وشرائعها لهذا السلام فيه حتىٰ آخر حدوده»[1].

المرحلة السابعة: الأنبياء في زمن سقوط أشور وتراجع روما. «بينما كانت المملكة الأشورية تنتهي لتبدأ الإمبراطورية الرومانية، وكما أنَّ إبراهيم قد كان في بداية العهد الأشوري ليَقْبَل الوعودَ الإلهيَّة المباركة (الشعب في ذريته) كان عليها أن تُذاع مع ولادة بابل الغربية (روما) أنّ عليها أنْ ترىٰ في عهدها المسيح الذي تتحقق في ذاته أقوال الأنبياء»[2].

إنَّ القارئ لهذه المراحل التاريخية التي وضعها أوغسطين لتاريخ مدينة الله، يلحظ أنها لا تخرُج عن التقسيم التاريخي الذي وضَعَتْه كل الكتب المقدسة للديانات التوحيديّة للتاريخ الإنسانيّ، مع إضافات بشرية واضحة، فمن جهة تنمُّ علىٰ اطِّلاع أوغسطين الواسع علىٰ تاريخ الأشوريين وتاريخ تأسيس روما، ومن جهة أخرىٰ يؤكد المؤرخون أنَّ ما أورده مِنْ حقائقَ لا يُمكن التثبتُ منها؛ لأنَّها حقائق لا تستند إلىٰ وثائق أو سِجِلَّاتٍ، إنَّمَا حَبكَة تاريخية من أخبارِ الأمم الماضية مع خلطها بحقائق النصّ المقدس.

وكان لهذا النوع من الكتابة التاريخية التي هَيمَنَ فيها البُعد اللَّاهوتيّ علىٰ البُعد العقلانيّ في تناوُل حوادث الماضي، أثرٌ بالغٌ فيما بعد علىٰ التأليف التاريخي أو علىٰ تطور علم التاريخ، فقد عرفت القرون الوسطىٰ تدهورًا علىٰ مستوىٰ الكتابة التاريخية، حيث يقول هرنشو: «إذا كان النهج الذي انتهجه آباء الكنيسة في التأريخ قد قضىٰ علىٰ علم التاريخ، فإنه علىٰ سبيل التعويض كان منشأ فلسفة التاريخ، ذلك بأن أوهام هؤلاء الآباء عن مجرىٰ أحداث هذا العالم السفلي، قد أدىٰ بهم علىٰ غرابتها إلىٰ إمعان النظر في أحداث التاريخ وعرضها كلا غير مجزئ، فلاحظوا في سير الإنسانيّة من عدن إلىٰ أرشليم الجديدة، أو من هبوط آدم من الجنة إلىٰ الفداء الذي حمله المسيح، وحدة كاملة من حيث الأصول الدراسية»[3].

---

(١) المرجع السابق، ص٤٥، لمن أراد التوسع أكثر في هذه المراحل التاريخية، انظر كتاب أوغسطين: مدينة الله، المجلد الثالث.

(٢) هرنشو، مرجع سابق، ص٢٧.

٣- فلسفة التاريخ عند أوغسطين، العناية الإلهية تحكم سير التاريخ الإنسانيّ:

إن أبرز إسهام للقديس أوغسطين في جانب فلسفة التاريخ، يتمثل في فكرته عن العناية الإلهية، فكما لاحظنا سابقًا في تقسيمه للتاريخ الإنسانيّ أنه نظر إليه من رؤية شاملة ومتكاملة، فلم تكن غايته التدوين التاريخي للوقائع الماضية، وإنَّما البحث عن المحرك الذي يقع وراء التاريخ وحوادثه، وسعيه إلىٰ صياغة نموذج تفسيري للتاريخ الإنسانيّ حتىٰ وإن اختلفنا معه في جانب تغليبه للبعد اللَّاهوتيّ علىٰ البعد الإنسانيّ، إلا أن عمله هذا يعتبر في عمق فلسفة التاريخ، فالقارئ لكتاب أوغسطين مدينة الله، يلحظ أنَّ الرجل ذو بعدِ نظرٍ فلسفيٍّ ثاقبٍ، وذو مقدرة هائلة علىٰ المحاججة الفلسفية فقد جادل أفلاطون وسقراط، والأفلطونيين الجدد، وصاغ حججًا دينية أوّل بها أسباب سقوط روما علىٰ يد القوطيين.

ومن هذا المنطلق، قسم أوغسطين التاريخ الذي تجلىٰ في هذا الوجود وفق مدينتين، الأولىٰ في الأرض، والثانية في السماء، وأنه لا وجود لمدينة سواهما، بمعنىٰ البشر يختارون بين هاتين المدينتين، وقد شبه أوغسطين النزعات البشرية (الخير والشر) بمدينتين، حيث «الخير: مدينة الله، والشر: مدينة الأرض، أي إنه كما في الإنسان نزعتان حب الذات إلىٰ حد الاستهانة بالله، ونزعة حب الله إلىٰ حد الاستهانة بالذات، كذلك في المجتمع مدينتان: المدينة الأرضية أو مدينة الشيطان، والمدينة السماوية أو مدينة الله، تعمل الأولىٰ علىٰ نشر الظلم ونصرته، وجاهدت الثانية في سبيل العدالة»[١].

ويتصوَّر أوغسطين أنَّ مدينة الله يقطنها الأخيار من الناس، وفيها يحقق البشر العدالة والسعادة الأبدية، «فمدينة الله قِوَامُها جماعة الأخيار، والعلم بالله لا وسيلة له إلَّا عن طريق المسيح، فهناك أشياء يمكن معرفتها بالعقل (كما هي الحال عند الفلاسفة) أمَّا عن سائر المعرفة الدينية فلا مندوحة لنا في الحصول عليها سوىٰ من الكتاب المقدَّس، ولا يجوز لنا أنْ نحاول فهم الزمان والمكان قبل خلق العالم،

---

(١) رأفت الشيخ، مرجع سابق، ص٣٩.

فليس ثمَّة زمانٌ قبل «الخلق» وليس ثمَّة مكان حيث لا عالم»[١].

وانقسم العالم والتاريخ مِن هذا المنظور إلىٰ مدنيتين، وعرضْنا فيما سبق المراحل التاريخية لمدنية الأرض، والتي برأي أوغسطين سادت فيها مدينتان أرضيَّتان، الأولىٰ شرقية هي مدينة الأشوريين في بابل، والثانية في الغرب وهي الإمبراطورية الرومانية، وأن التاريخ يسير لتعيد مدينة السماء السيطرة علىٰ مدينة الأرض بعد أن جاء المسيح «فكما أنَّ مدينة الأرض أو مدينة الشيطان تعمل علىٰ نشر الظلم ونَصرِه، وهي تتألف ممَّنْ لا يعيشون إلَّا وفق الإنسان، وهي التي تقوم علىٰ حُبِّ الذات، وفيها يعيش الأفراد والأمم الذين تُخضِعهم المدينة محكومين بحب الحكم والسلطان والكبرياء والقوة ولها ما لها مِن خيرٍ في هذا العالم، وتفرح فيه بكلّ أنواع الخير الذي تنتجه تلك الأشياء»[٢].

وظلّ التاريخ الإنسانيّ عبارة عن صراع بين هاتين المدينتين مدينة الله ومدينة الأرض إلىٰ أنْ ظهر المسيح، ويذكر أوغسطين أنَّ مدينة الله كانت «مختلِطة بمدينة الشيطان حتَّىٰ ظهور النَّبيّ إبراهيم، ثم تميَّزت المدينة السماوية فأصبحت في بني إسرائيل، والمدينة الأرضية في سائر الحضارات التي بلغت ذروتها عند الحضارات الرومانية، ولكنَّهما مع انفصالهما وتباينهما كانا يتقدمان معًا يُمَهِّدان لظهور المسيح، مهَّد له بنو إسرائيل روحيًّا، ومهَّدت له الحضارات القديمة له سياسيًّا وفق تدبير العناية الإلهية»[٣].

والتاريخ من وجهة نظر أوغسطين لا تحكُمُه الصُّدفة العمياء، إنَّمَا هو خاضعٌ لمشيئة الله وعنايته وإرادته المطلقة منذ خلق الله آدم إلىٰ لحظة بعث المسيح، وتشير نظرية العناية الإلهية إلىٰ أنَّ التاريخ مسرحية ألَّفها الله ويُمثِّلها الإنسان؛ أي إنَّ وقائع التاريخ تخضَع لمشيئة الله؛ بل العناية هي التي تُشكِّلها علىٰ نحو ما هي عليه، فتنكر هذه النظرية القول بالمصادفة؛ لأنَّها لا تعني إلَّا الفوضىٰ والعَبَث في هذا الوجود «فالإيمان بالعناية الإلهية في التاريخ يقتضي الإيمان بالله، ومن ثَمَّ فإنها ليست مجرد نظرية ولكنها ترقىٰ إلىٰ مستوىٰ الاعتقاد، إذ لابد مِن تدخُّلٍ محكمٍ من الله الحكيم ليخطِّطَ للإنسان العاجز عن فعل الخير، لنفسه، ولولا هذا التدخُّل الإلهيّ لأصبح

(١) برتراند رسل، مرجع سابق، ص٨٧.

(٢) رأفت الشيخ، مرجع سابق، ص٣٩.

(٣) أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص١٦٨.

التاريخ، كومة من عصورٍ متراكمة مِنْ عبثٍ ومأساة رهيبة دون بداية معنوية أو نهاية مقبولة»[1].

ولقد أرادت العناية الإلهيَّة في تصور أوغسطين «أنْ تفرض علىٰ مرّ الزمن خطًّا ما مُعيَّنًا وفق ما حُدِّدَ سابقًا، وكما جاء في أعمال الرُّسُل، وأعلنت هذه الشريعة التي تأمر بعبادة الله الواحد الحق بواسطة الملائكة . . . أنَّه الخالق الذي صَنَع بيديه جميع الكائنات التي تحتاج إلىٰ الذي صنعها لتكون وترىٰ . . .»[2].

وأقصت هذه الرؤية اللَّاهوتيّة للتاريخ وفق فكرة العناية الإلهية كلّ قدرة للبشر علىٰ تغيير عالمهم الدنيوي، ورأت أن آلتاريخ من صنع الله وأن لا دَخْل للإنسان فيه، وأنَّ للتاريخ غاية وهدفًا تُحددُهُا إرادة الله في هذا الوجود، ويرىٰ أوغسطين أنَّ المسار التاريخي يتشكَّل وفق خطٍ مستقيم، وينفي هذا المسار الخطّيّ للتاريخ فكرة التعاقب الدوري للتاريخ، فبالنسبة إليه التاريخ بَلَغ ذورته مع المسيح، فيقول أحمد صبحي: «قد ردَّ أوغسطين علىٰ القائلين بالتعاقب الدوري في التاريخ، ذلك أنَّ الحوداث وفق هذا الرأي تميل إلىٰ أنْ تتكرَّر، بينما اللاهوت المسيحي، يجعل من صَلب المسيح أهمَّ واقعة تاريخية منذ بداية الخلق . . .»[3].

في الأخير، رأىٰ أوغسطين أنَّ الكنيسة هي التي ستقيم مدينة الله في الأرض، تلك المدينة التي ينتشر فيها العدل والاحترام وحقوق الإنسان، لكنَّ وقائع التاريخ أثبتت العكس من ذلك تمامًا، حيث غَرَقَت أوربا لقرون في عصور من الظلام وتراجع للمدنية والحضارة، وتحولت الكنيسة من مؤسَّسة دينية إلىٰ محاكم للتفتيش، واستمرَّت هذه الرؤية اللَّاهوتيّة للتاريخ إلىٰ بداية عصر النهضة الأوربية عندما هاجمها لوثر وكالفن البروتستانتيان، حيث اعتبرا الإنسان صانع التاريخ، وكذلك مع جون باتيستا فوكو الذي أسَّس لعلم التاريخ الوضعيّ، ومونتسكيو الذي أعاد تأويل أسباب سقوط الرومان، وتقديمه قراءة عقلانية لهذا السقوط بعيدة عن التفسيرات اللَّاهوتيّة، وهو ما سنتناوله لاحقًا في هذه المحاضرات.

---

(١) أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ١٦٦.

(٢) أوغسطين، مدينة الله، مرجع سابق، الجزء ١٠، ص٤٨٢.

(٣) أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص١٧٠.

المبحث الثاني

عبد الرحمن بْن خَلْدُون والتفسير العمراني للتاريخ

إذا كان تحوّل المسيحية من نظرية في الميتافيزيقا إلىٰ نظرية في المعرفة، أقصىٰ معه العقل في مجال العلوم والتفكير والمعارف، وأدخل أوربا في عصور الظلام، فإنَّه علىٰ العكس من ذلك تمامًا، كان لظهور الإسلام كديانة توحيديَّة في القرن السابع الميلادي، بداية حضارة امتدَّت جغرافيًّا إلىٰ معظم قارّات العالم في ذلك العصر، وسادت لمدَّة تزيد عن ثمانية قرون، وأسهمت تلك الحضارة في إنتاج مختلف العلوم والمعارف كالرياضيات، والمنطق والإنسانيّات، والفلسفة وغيرها، ويُعدُّ عبد الرحمن بْنُ خَلْدُون[1] أحد أشهر أعلام وفلاسفة الحضارة العربية الإسلامية، ويُعتَبَر مؤسِّس علم التاريخ وفلسفة التاريخ، رغم أنَّه كتب مقدمته الشهيرة في بداية أُفُول الحضارة الإسلامية، وَسَبَق بمنجزه المعرفي هذا فلاسفة الغرب في دعوته العلمية إلىٰ دراسة أخبار الماضي ووقائعه دراسة علمية ومنهجية، واقترب كثيرًا من مفهوم علم التاريخ المتعارَف عليه في عصرنا الحاضر.

وقادت الروح العلمية التي تحلَّىٰ بها ابن خَلْدُون في كتابة المقدمة الشهيرة إلىٰ تأسيس علم العمران البشري، وصوغِ جملة من القوانين التي تفسر نشأة الحواضر

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، أصله من حضرموت وكان أجداده نزلوا إلىٰ المغرب بعد الفتح الإسلامي للأندلس، وقد استقرت أسرته في تونس منتصف القرن السابع الهجري، وفي تونس ولد عبد الرحمن عام ٧٣٢هـ الموفق لـ: ١٣٣٢م، قضىٰ العشرين سنة الأولىٰ من عمره متعلّمًا للعلوم اللغوية والدينية والفسلفية والطبيعية والرياضية، وقضىٰ خمسًا وعشرين سنة من عمره موظفًا لدىٰ الأمراء في الأندلس وشمال إفريقيا، وعَرَفت هذه المرحلة الكثير من الاضطرابات السياسية، ثم انتقل بعد اعتزاله السياسة إلىٰ مصر ليشتغل بها معلمًا ثم قاضيًا، إلىٰ أن وافته المنية سنة ٨٠٨هـ الموافق لـ: ١٤٠٦م، دفن بمقبرة بمدينة القاهرة.

والأمصار في العالم العربي والإسلامي، وكذلك قادته تلك الروح إلىٰ البحث عن أسباب نشأة الدويلات التي ظهرت في شمال إفريقيا في عهده وعوامل سقوطها، حيث تعتبر مقدمته من أكثر الأعمال في التراث الإسلامي التي تعرضت إلىٰ كثير من القراءات والتأويلات في عالمنا العربي المعاصر «فليس من مؤرخ ومفكر عربي حظي بالاهتمام والدراسة، سواءً لدىٰ المستشرقين أو الباحثين الغربيين أو لدىٰ الباحثين العرب والمسلمين، كما حظي ابن خَلْدُون، فثمَّة عشرات من الأطروحات الأكاديمية والكتب والمئات من المقالات التي كُتِبَت عن ابن خَلْدُون المؤرخ أو الفيلسوف أو عالم الاجتماع أو الإبستمولوجي»[1].

لذلك، سنتناول فلسفة التاريخ عند ابن خَلْدُون من خلال إبراز دوره في التأسيس المعرفي لعلم التاريخ، وكذلك نقده لمناهج المؤرخين والأغلاط التي وقعوا فيها، وإسهامه في وضع قواعد المنهج التاريخي، وأخيرًا رؤيته الفلسفية للتاريخ الإنسانيّ.

١- عبد الرحمن بْن خَلْدُون والتأسيس الإبستمولوجي لعلم التاريخ:

إنَّ أشهر كُتُب ابن خَلْدُون معروف بـ«كتاب العِبَر وديوان المبتدأ والخبر، في أيّام العرب والعَجَم ومَنْ صاحبَهم مِنْ ذوي السلطان الأكبر»لكنَّ مَن نالَ شهرة هو مقدِّمته في هذا الكتاب، التي انطوت علىٰ العديد من المقدمات المعرفية والمبادئ العلمية والمنهجية التي أسَّس مِن خلالها علم التاريخ وعلم العُمران البشري، فيقول في هذا الصدد أبو يعرب المرزوقي إنَّه: «مِن المعلوم أنَّ المقدمة محاولة لتأسيس كتابة في التاريخ كتابة نقدية، تُصحِّح الأخبار فتبدو مدخلًا تمهيديًّا، ومن ثمَّ فيها عيِّنة نموذجية من تصحيح الأخبار، أو كتابة التاريخ كتابة نقدية . . . وهي كذلك تأسيس لعلمٍ جديد يحدِّد شروط هذه الكتابة النقدية، شروطها المنهجية والأداتية، فيكون -يعنىٰ العلم المؤسِّس للتاريخ- عملًا؛ أي حدثًا في التاريخ، وعلمًا؛ أي إخبار عن أحداث التاريخ»[2].

---

(١) وجيه كوثراني، مرجع سابق، ص٩٥.

(٢) أبو يعرب المرزوقي، وحدة المقدمة ووحدتها العميقة، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، سنة ١٣، عدد٥٠، خريف ٢٠٠٧، ص٢٢.

وحدد ابن خَلْدُون في مقدمته الأسس الإبستمولوجية لعلم التاريخ، فعرَّف في البداية علم التاريخ علىٰ أنَّه: «فنّ التأريخ فنٌّ عزيز المذهب جمٌّ الفوائد شريف الغاية، إذ هو يوقِفُنا علىٰ أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتىٰ تتمّ فائدة الاقتداء في ذلك الزمان لمن يرومُه في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلىٰ مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظرٍ وتثبُّت يُفضِيَان بصاحبهما إلىٰ الحق، وينكُبان به عن المزلَّات والمغالط»[1] فاعتبر ابن خَلْدُون علم التاريخ بمثابة علم عزيزٍ لديه فوائد كثيرة، فهو يوقفنا علىٰ أحوال الأمم السابقة.

ثم انتقل إلىٰ تحديد الموضوع الذي يدرسه علم التاريخ بقوله: «واعلم أنَّه لمَّا كانت حقيقة التاريخ أنَّه خبرٌ عن الاجتماع الإنسانيّ الذي هو عُمران العالم، وما يعرِض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحُّش والتأنُّس والعصبيات وأصناف التغلُّبات للبشر بعضهم علىٰ بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، ومايتنحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»[2] وبهذا التحديد لموضوع الكتابة التاريخية يكون ابن خَلْدُون قد أسَّسَ لعلمٍ بمفهوم فلسفة العلوم المعاصرة، فعلىٰ عكس المؤرخين اليونانيين الذين خَلَطوا بين الأسطورة والتاريخ، ومؤرِّخي القرون الوسطىٰ الذين جَمَعوا بين اللَّاهوت والتاريخ؛ فإنَّ ابن خَلْدُون اعتبر موضوع الدراسة في التاريخ هو المجتمعات الإنسانيّة وما يطرأ عليها من تحوّل وتغيّر في العمران والدول والصراعات والحروب عبر التاريخ.

وذهب ابن خَلْدُون إلىٰ الفصل بين علم التاريخ والعلوم الإسلامية في ذلك الزمان، فيقول اعلم أنَّ الكلام «في هذا الغَرَض مُستحدَثُ الصنعة غريبُ النزعة عزيزُ الفائدة أعثر عليه البحث وأدَّىٰ إليه الغوص، وليس من علم الخطابة، إنَّمَا هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلىٰ رأيٍ أو صدِّهم عنه، ولا هو أيضًا من علم السياسة

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ضبط وشرح وتقديم: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤، ص١٦.

(٢) المرجع السابق، ص٤١.

المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضىٰ الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور علىٰ منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعُه موضوعَ هذين الفنَّين اللذين ربما يشبِهَانِهِ وكأنَّه علمٌ مستنبطُ النشأة»[1].

إذن، يعد ابن خَلْدُون أوّل من أسّس علم التاريخ من خلال تعريفه لهذا العلم وتحديده لموضوعه، وفي الأخير في الفصل بينه وبين علم الخطابة أو علم السياسة، فهو علمٌ له موضوعه ومَنهجه الخاصّ، فيقول في هذا الصَّدَد وجيه كوثراني إنَّ: «هذا التميز لموضوع التاريخ ومنهجه عن السياسة والخطابة والأدب والسيرة والحديث والفقه، هو حجر الزاوية في القفزة المنهجية التي حققها ابن خَلْدُون، داخل تطور الممارسة الكتابية التاريخية العربية، وفي إطار علوم الحضارة الإسلامية نفسها»[2].

٢- ابن خَلْدُون ودعوته للقطيعة الإبستمولوجية مع الكتابات التاريخية السابقة:

دعا ابن خَلْدُون برؤية نقدية صارمة إلىٰ ضرورة اتخاذ موقف معرفي حازم من أشكال الكتابات التاريخية التي ألَّف بها المؤرخون كتبهم، وكشف بوعيٍ منهجيٍّ ثاقبٍ جملة الأغلاط التي يقع فيها المؤرخون، ممَّا يجعل كتاباتهم تبتعد عن الموضوعية العلمية في دراسة الأخبار والوقائع الماضية، وأَرْجَعَ هذه الأخطاء والأغلاط إلىٰ عوامل ذاتية تتعلق بشخصية المؤرخ كتشيُّعه للآراء والمذاهب، أو إلىٰ عوامل موضوعية خارجية كجهل المؤرخ بطبائع العمران وعلوم الجغرافيا وفنون السياسية وغيرها، ونُجمِل الأغلاط التي يقع فيها المؤرخون من وجهة نظر ابن خَلْدُون في:

أ- ذاتيَّة المؤرخ من خلال التشيع للآراء والمذاهب:

يُعدُّ ابن خَلْدُون أول من كشف عن التحيز الذاتي في الكتابة التاريخية، عن طريق كشفه لتحيُّز المؤرخين إلىٰ آرائهم أو مذاهبهم، وهو ما يُعرّف اليوم بطغيان المنظورات الأيديولوجية في العلوم الإنسانيّة، التي تُبعِد الباحثين عن الموضوعية في مناولاتهم

---

(١) المرجع السابق، ص٤٤.

(٢) وجيه كوثراني، مرجع سابق، ص٩٨.

التاريخية «فلمّا كان الكذب متطرقًا إلىٰ الخبر بطبيعته وأسبابه التي تقتضيه، فمنها التشيّعات للآراء والمذاهب؛ فإنَّ النفس إذا كانت علىٰ حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتىٰ تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامَرَهَا تشيع للرأي أو نحلة؛ قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء علىٰ عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله»[1].

ب- ذاتية المؤرخ من خلال ثقته بالناقلين ورواة الحدث التاريخي:

إن ثقة بعض المؤرخين بالروايات التي يرويها الأفراد الذين عايشوا الأحداث التاريخية، أو ثقتهم بما دون من أخبار عن أحوال الأمم السابقة، تؤثر هذه الثقة العمياء سلبيًّا في الكتابة التاريخية، حيث يختلط التاريخ الحقيقي فيها بالتاريخ المزيَّف، ومن وجهة نظر ابن خَلْدُون أنَّ المؤرخ في هذه الحالة يفتقد إلىٰ ملكة الحس النقدي، «ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضًا الثقة في الناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلىٰ التجريح والتعديل، ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عَايَن أو سمع وينقل الخبر علىٰ ما في ظنّه وتخمينه فيقع الكذب، ومنها توهُّم الصدق وهو كثير، وإنَّما يجيءُ في الأكثر من جهة الناقلين»[2].

ج- جهل المؤرخ بطبائع العمران والسياسة:

يرىٰ ابن خَلْدُون أنَّ أكبر الأخطاء التي وقع فيها المؤرخون الذين سبقوه، لا تتعلَّق بالجوانب الذاتية فقط لبعض المؤرخين؛ بل تتعلق بجهل المؤرخ بطبائع العمران والسياسة؛ لأنَّه يرىٰ أنَّ المشتغل بعلم التاريخ عليه أنْ يعتمد علىٰ الكثير من العلوم الأخرىٰ كالجغرافيا، والسياسة، وغيرها، فيقول في هذا الصدد: «لأنَّ الأخبار إذا اعتُمِدَ فيها علىٰ مجرَّد النقل ولم تُحَكَّم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنسانيّ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب؛ فربَّما لم يؤمَنْ فيها من العثور ومزلة الأقدام، والحيدة عن جادة الصدق.

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص٤١.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص٤١.

وكثيرًا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها علىٰ مجرَّد النقل غثًّا وسمينًا ولم يَعرِضُوها علىٰ أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سَبَروها بمعيار الحكمة والوقوف علىٰ طبائع الكائنات ..»[1].

د- المؤرخ والتحيزات السياسية:

سبق ابن خَلْدُون الكثير من فلاسفة الغرب الذين يرون أنَّ التاريخ يدوِّنُه الأقوياء، ومنْ يملكون ويديرون شؤون السياسة، فكشف ابن خَلْدُون عن بعض القصور الذي يصيب الكتابات التاريخية بسبب التشيُّع السياسي للمؤرخ، أو بسبب البُعد المادي الذي يجْنيه من خلال الكتابة التاريخية، وهي ظاهرة لا تزال إلىٰ يومنا هذا، فهناك تاريخٌ يطلَق عليه وطنيّ يكتبه مؤرخون بأجرٍ، فمثلًا يتمُّ فيه إقصاء سياسيين كانوا معارضين لسلطة الحكم، فيقول ابن خَلْدُون: «... تقرُّب الناس في الأكثر لأصحاب التجِلَّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فيستفيض الإخبار بها علىٰ غير حقيقة، فالنفوس مولَعة بحب الثناء والناس متطلِّعون إلىٰ الدنيا وأسبابها من جاهٍ وثروة وليسوا في الأكثر بِراغِبين في الفضائل ولا مُتنافسين في أهلها»[2].

بعد توجيه ابن خَلْدُون النقد للمؤرخين وتحديده لأهمّ العوامل التي تؤدِّي إلىٰ الحياد عن الموضوعية في تدوين الأخبار الماضية، وتناوُلِ أحوال الأمم السابقة، لمْ يتوقّف إسهامه في هذه النقطة؛ بل تعدّاها إلىٰ التأسيس الإبستمولوجي للكتابة التاريخية، مِنْ خلال إرسائه لقواعد المنهج التاريخي، الذي هو جملة من الخطوات التي يتْبَعُها المؤرخون في دراسة ظواهر ووقائع الماضي، نُوجز هذه الخطوات فيما يأتي:

- **ضرورة علم المؤرخ بقواعد السياسة والعمران.**

اشترط ابن خَلْدُون أوّل قاعدة في المنهج التاريخي، ضرورة أنْ يكون المؤرخ عالمًا بأحوال السياسية والعمران، فيقول: «... يحتاج صاحب هذا الفنّ إلىٰ العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والأخلاق والعوائد والنِّحَل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص١٦.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص٤١.

ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو البَون ما بينهما من خلاف»[1].

- ضرورة أن يدرك المؤرخ أنَّ التغير حتمي في المجتمعات الإنسانيّة:

يرىٰ ابن خَلْدُون أنَّ التغير صفة حتمية تُلازِم كلَّ المجتمعات الإنسانيّة، لذلك من الضروري أنْ يدرك المؤرخ أنَّ التغيير صفة حتمية تَعتَرِي المجتمعات الإنسانيّة، ويُمكِن عن طريق التقصّي والتحري التاريخي أنْ نصل إلىٰ صياغة قانون لهذا التغير الإنسانيّ «ومِنْ الغلط الخفيّ في التاريخ الذُّهول عن تبدُّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبديل الأمصار ومرور الأيام وهو داء دويّ شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقابٍ مُتطاولة فلا يكاد يَفطن له إلا الآحاد من الخليقة، وذلك أنَّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونِحَلَهم لا تدوم علىٰ وتيرة واحدة ومِنهاجٍ مُستقرّ»[2]، وهو ما يوضّح نظرية السنن الكونية في القرآن الكريم، التي كثيرًا ما تطرق إليها ابن خَلْدُون، وشرحها في ثنايا المقدمة، وكتاب العِبَر، وركَّز عليها هنا بوصفها قاعدة من قواعد المنهج التاريخي، رابطًا بين الأحداث وفق منهج الله جل جلاله في التغيير»[3].

- قاعدة الاستحالة والإمكان في حدوث الوقائع التاريخية:

قاعدة منهجية ابتكرها ابن خَلْدُون بعد اطلاعه علىٰ الكثير من الأخبار الواهية التي دوَّنها المؤرخون السابقون، تلك الأخبار التي تخرج عن مستقر العادة ولا قِبَل للعقل بتصديقها، ويضرب لنا مثلًا لهذه الأخبار التي لا يُصدِّقها عقلٌ ولا يقبلها إنسانٌ عاقلٌ، حديث المؤرخين عن مدينة عماد التي ذكرت في القرآن الكريم، وأنَّها تقع في صحاري عدن وهي مدينة عظيمة قصورها من الذهب وأساطينها من الياقوت، فيقول: «وهذه المدينة لم يُسمَع لها خبر من يومئذ في شيء من بقاع الأرض، وصحاري عدن التي زعموا أنَّها بنيت فيها في وسط اليمن وما زال عمرانه مُتعاقِبًا والأدِلَّاء تقصُّ طُرُقه مِنْ كلّ وجهٍ ولم يُنقَل عن هذه المدينة خبرٌ ولا ذَكَرها أحد من الإخباريِّين»[4]، وهنا،

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص٣٤.

(٢) عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سابق، ص٣٤.

(٣) محمد علي الأحمدي، نحو رؤية منهجية مواكِبة في دراسة التاريخ (ابن خلدون نموذجا)، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، سنة ١٣، عدد٥٠، خريف ٢٠٠٧، ص٢٣.

(٤) عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سابق، ص٢٠.

يؤكّد ابن خَلْدُون أنَّه لا توجد شواهد مادية عمرانية عن هذه المدينة، فلم يَنقل المؤرخون أخبارها، في حين كان يكفي للمؤرخين أن يزوروا اليمن ليُأكّدوا وجودها من عدمه، اليوم هذا العلم الفرعي من علم التاريخ يُدعىٰ علم الآثار، طبعًا ابن خَلْدُون هنا لا يُكذِّب النصَّ القرآني إنَّمَا يُكذِّب تحديدها في اليمن، ووصفها بتلك الأوصاف التي لا يقبلها العقل الإنسانيّ.

- قاعدة المطابقة كمعيار لصدق الأخبار:

تقتضي هذه القاعدة المنهجية مِن المؤرخ أنْ يُطابق بين الوقائع التاريخية ليُميِّز الصادق منها من المزيَّف، فيقول ابن خَلْدُون: «أمَّا الإخبار عن الواقعات فلا بُدَّ في صدقها وصحَّتها مِن اعتبار المُطابقة، فلذلك وجب أنْ ينظر في إمكان وقوعه وصار فيها ذلك أهمّ من التعديل ومقدَّمًا عليه إذ فائدة الإنشاء مقتَبَسَة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الباطل في الإخبار بالإمكان والاستحالة أنْ ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونُمَيِّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضىٰ طبعه»[1]، فصحيحٌ أنَّه اقتبس هذه القاعدة من علماء الحديث، والمعروفة بقاعدة الجرح والتعديل، لكنَّه طوَّرها لدراسة الوقائع التاريخية، وهي مِنْ آليات المنهج المقارَن التي تُستخدم اليوم في الدراسات التاريخية، حيث يتم فيها المقارنة بين مختلف روايات التاريخية للشهود أو بين الروايات المؤرخين ذاتهم، كما فعل أرنولد توينبي في كتابه الفكر التاريخي عند الإغريق، الذي سنتناوله لاحقًا.

٣- فلسفة التاريخ عند ابن خَلْدُون:

إنَّ فلسفة التاريخ في أبسط تعريف لها «عبارة عن النَّظر إلىٰ الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التي تحكم سَيرَ الوقائع التاريخيَّة والعمل علىٰ استنباط القوانين العامَّة الثابتة التي تَتَطَوَّر بموجَبِها الأمم والدول والأجيال»[2]،

---

(١) عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سابق، ص٤٣.

(٢) زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٩، ص٦٥.

لذلك يُعدُّ ابن خَلْدُون أول من نظر إلىٰ التاريخ برؤية فلسفية، وسعىٰ إلىٰ صياغة نموذج فلسفي تفسيري للتاريخ الإنسانيّ، رغم أنَّ دراسته اقتصرت علىٰ الدويلات التي ظهرت في شمال إفريقيا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، لكنْ ما توصل إليه عن فكرة التعاقُب الدوري للتاريخ وعن حتمية الأُفُول الحضاريّ، لا يزال يُردِّدُها الكثير من الفلاسفة مِن بعده من أمثال شبنغلر وتوينبي ومالك بن نبي وغيرهم.

وعناصر فلسفة التاريخ عند ابن خَلْدُون، نوجزها في:

أ- مفهوم فلسفة التاريخ عند ابن خَلْدُون:

ميَّز ابن خَلْدُون بين علم التاريخ وفلسفة التاريخ، ذلك أنَّ علم التاريخ يبحث في العلل الظاهرة التي تفسر الحوادث التاريخية، بينما فلسفة التاريخ تبحث في العلل الباطنة التي تفسِّر مجرىٰ التاريخ الإنسانيّ، فيقول: «إذ هو في ظاهره (علم التاريخ) لا يزيد علىٰ أخبارٍ عن الأيام والدول، والسَّوابق من القرون الأولىٰ، تنمو فيها الأقوال، وتُضرَب فيها الأمثال، وتَطرَفُ بها الأندية إذا غصَّها الاحتفال، وتؤدِّي لنا شَأنَ الخليقة كيف تقلَّبَت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال . . . وفي باطنه نظرٌ وتحقيق، وتعليل لكائناتٍ ومبادئها دقيقٌ، وعلمٌ بكيفيَّات الوقائع وأسبابها عميقٌ، فهو لذلك أصيلٌ في الحكمة عريقٌ، وجدير أنْ يُعدَّ في علومها خليق»[(١)].

إذن، فلسفة التاريخ هي البحث في العلل الباطنة التي تؤدي إلىٰ الحركة التاريخية، ولكن قبل أنْ يُقدِّم رؤيته الفلسفية للتاريخ، صاغَ مقدِّمتَين فلسفيتين استَقْرَأهما مِن التاريخ الإنسانيّ، وهما:

- مقدمة ١: الإنسان اجتماعيّ بطبعه:

يرىٰ ابن خَلْدُون في هذه المقدمة الفلسفية أنَّ الإنسان جُبِل علىٰ العيش مع بني جنسه، وهذا لتحصيل حاجاته التي لا يمكن أنْ يفي بها لوحده، فيقول في المقدمة الشهيرة: «إنَّ الاجتماع الإنسانيّ ضروريّ؛ عبَّر الحكماء عن هذا في قولهم الإنسان مدنيّ بالطَّبع؛ أي لابُدَّ من الاجتماع الذي هو المدنيَّة في اصطلاحهم، وهو معنىٰ

---

(١) عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سابق، ص١٠.

العمران»[1] ويتَمَكَّن الإنسان عن طريق التعاون (المجتمع) مع بني جنسه من تلبية حاجاته الاقتصادية «وما لم يكن هذا التعاون، فلا يحصل له قوتٌ ولا غذاء ولا تتمُّ حياتُه لما ركَّبه الله تعالىٰ عليه من الحاجة إلىٰ الغذاء في حياته»[2].

وهناك غرضٌ آخر لهذا الاجتماع الإنسانيّ هو البُعد الأمنيّ، حيث يستطيع الإنسان مع بني جنسه أن يحقّق الأمن لنفسه «ولا يحصُل له أيضًا دفاع عن نفسه لفقدان السلح فيكون فريسة للحيوانات، ويعالجه الهلاك عن مدى حياته، ويبطل نوع البشر. وإذا كان التعاون حصَّل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه»[3]، وبهذا الاجتماع الإنسانيّ يلبِّي الإنسان حاجاته الاقتصادية والأمنية، فيظهر العمران وتتطوَّر المدنيات عبر التاريخ، ولا يصنع البشر التاريخ إلا بتوافر شرطٍ آخر وهو السلطة السياسية.

- مقدمة ٢: لا بُدَّ للاجتماع الإنسانيّ من سلطة تَسُوسُه:

لم يكتفِ ابن خَلْدُون بالتأكيد علىٰ أنَّ الاجتماع الإنسانيّ وحده قادرٌ علىٰ صناعة العمران وتطوُّره؛ بل رأىٰ ضرورة أنْ تحكُمْ هذا الاجتماع سلطة سياسية تسُوسُه، حيثُ تُحدِّدُ السلطة السياسية الغايات والأهداف التي يسعىٰ المجتمع الإنسانيّ لتحقيقها، وتعمل الدولة علىٰ حفظ حقوقهم، وتمنعُهُم مِن البغي بعضهم علىٰ بعض، فابنُ خَلْدُون اعتبر أنّ البشر جبلوا علىٰ العدوان والظلم لما في طبائعهم الحيوانية، فيقول: «ثمّ إنَّ هذا الاجتماع الإنسانيّ إذا حصل للبشر كما قرَّرناه وتم عمران العالم بهم؛ فلابُدَّ لهم من وازعٍ يدفع بعضهم عن بعض؛ لما في طباعهم الحيوانية من ظلم وعدوان . . . فيكون ذلكَ الوازع منهم يكون له عليهم الغَلَبة والسلطان واليدُ القاهرة حتَّىٰ لا يصل أحدٌ إلىٰ غيره بالعدوان»[4] ويَقْصد ابن خَلْدُون هنا، ما يعرف بمفهومنا المعاصر باحتكار الدولة للعنف المنظَّم؛ أي هي التي تملك القوّة وتَفرِض علىٰ الناس تطبيق القوانين.

وعليه؛ في غياب الاجتماع الإنسانيّ وفي غياب السلطة السياسية فإنَّ المجتمعات

---

(١) عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سابق، ص٤٨.

(٢) عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سابق، ص٤٩.

(٣) عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سابق، ص٤٩.

(٤) عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سابق، ص٤٩.

الإنسانيّة لا تدخُلْ إلىٰ التاريخ؛ لأنَّه لا يمكن أنْ يَتَطوَّر فيها العمران الذي هو غاية الإنسان المدني، كما شاهد ابن خَلْدُون ذلك في القبائل العربية التي كانت تسكُن الصحراء، والقائمة حياتها علىٰ الغزو والسَّلب، ويغيب فيها أشكال الحكم والرياسة.

٤- النموذج الفسلفي التفسيري للتاريخ عند ابن خَلْدُون:

قدَّم ابن خَلْدُون نموذجًا تفسيريًّا فلسفيًّا للتاريخ عُرِفَ بنموذج التعاقب الدوري في التاريخ، حيث ينطلق واضعو هذا النموذج مِنْ فكرة مفادها أنَّ تاريخ الإنسانيّة يتطور وفق حلقات متتابعة تبتدئ من نقطة معيَّنة وتنتهي عند أخرىٰ، ويقع بين هاتين النقطتين مراحل محددة، واستلهموا هذا النموذج من مقارنتهم بين تاريخ الدول والحضارات وتاريخ الكائنات العضوية، فكما يولد الإنسان ويشبُّ ويهرم، كذلك الدول تنشأ وتهرم وتزول «فقد حاول واضعو فلسفة وجود دورات متعاقبة في الحضارات استنباط القوانين عامة من حوادث التاريخ تسير عليها البشرية خلال مسيرتها، وهذه القوانين تساعد علىٰ رسم حلقات مترابطة تهتمّ بتحقيق الحقائق؛ أي تعبير عن شخصية الحضارة ورصد زمانها»[(١)].

وفق هذا المنظور الدوري للتاريخ، رأىٰ ابن خَلْدُون أنَّ الدولة لها أعمارٌ طبيعيَّة تُشبِه أعمارَ الأشخاص «وأمَّا أعمار الدول أيضًا وإنْ اختلفت بحسب القرائن، إلا أنَّ الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو إنهاء النمو والنشوء إلىٰ غايته»[(٢)]والأطوار التي تمرُّ بها الدولة حدَّدَها ابن خَلْدُون في ثلاثة أجيال وهي:

أ- جيل البداوة:

عرَّف ابن خَلْدُون البدو بقوله: «أهل البدو هم المنتَحِلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام علىٰ الأنعام وأنهم مقتصرون علىٰ الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحول والعوائد، ومقتصرون عمَّا فوق ذلك من حاجي أو كمالي»[(٣)]، وقصد بهم البدو الذين يسكنون الصحراء، والبربر الذين يقطنون

---

(١) محسن محمد حسين، مرجع سابق، ص٦٦.

(٢) عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سابق، ص١٦٧.

(٣) عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سابق، ص١٢٢.

الجبال والتتار الذين يعيشون في عصبيات قوية.

واعتبر ابن خَلْدُون البدو أصل الحضر وسابقًا عليه «وممَّا يشهد لنا أنَّ البدو أصل للحضر ومتقدم عليه أنَّا إذا فتَّشنا أهل مصرٍ من الأمصار وجدنا أوَّليَّة أكثرِهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر وعدلوا إلىٰ الدَّعَة والترف الذي في الحضر، وذلك يدلُّ علىٰ أنَّ أحوال الحضارة ناشئة من أحوال البداوة وأنَّها أصلٌ لها فتفهَّمْه»[1].

ويمثل البدو الطور الأوّل من الحضارة أو الدولة، فيقول ابن خَلْدُون: «وإنَّمَا قلنا إنَّ عمر الدولة لا يعدو ثلاثة أجيال، لأن الجيل الأول لم يزالوا علىٰ خلق البداوة وخشونتها وتوحُّشها مِن شَظَفِ العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك العصبية محفوظة فيهم»[2].

ب- جيل الحضارة:

يتحقق الملك في هذا الطور وتؤسَّس الدولة، وينتقل المجتمع من حياة البداوة الخشنة إلىٰ حياة الحضر، ومن حياة العمران البدويّ إلىٰ الحياة المترفة والعمران الحضري، ويتمُّ ذلك بعد تغلُّب العصبيَّة، فبالعصبية الصاعدة علىٰ الدولة المجاورة في طور هرمها يصير الملك لها[3].

ينتقل هذا الجيل من البداوة إلىٰ الحضارة، بسبب التغيُّر في الكسب والمعاش، فيقول ابن خَلْدُون: «والجيل الثاني تحوَّل حالهم بالملك والترفُّه من البداوة إلىٰ الحضارة ومن الشظف إلىٰ الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلىٰ انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومِن عِزِّ الاستطالة إلىٰ ذُلِّ الاستكانة فتنكسر سَورَة العصبية بعض الشيء وتؤنِس منهم المهانة والخضوع»[4].

ج- جيل التدهور والانحطاط:

يميل أصحاب الجيل الثالث في هذا الطور إلىٰ الترف والدعة والسكون «وأمَّا

---

(١) عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سابق، ص١٢٣.

(٢) عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سابق، ص١٦٧.

(٣) رأفت الشيخ، مرجع سابق، ص٧٦.

(٤) عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سابق، ص١٦٧.

الجيل الثالث فينسَون عهد البداوة والخشونة كأنْ لم تكن ويفقدون حلاوة العزّ والعصبية بما فيهم من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنَّقوه من النعيم وغضارة العيش فيصيرون عيالًا علىٰ الدولة ومن جُملة النساء والوِلدان المحتاجين للمدافعة عنهم تسقط العصبية عنهم بالجملة وينسَون الحماية والمدافعة والمطالبة»[١].

إذن، مع هذا الجيل تتدهور الحضارة وتزول، مؤذِنة ببداية دورة جديدة من التاريخ مع دولة أخرىٰ، وعُمْرُ كل دولة ثلاثة أجيال لكنْ تمرُّ بخمسة أطوار حدَّدَها ابن خَلْدُون، بقوله: «اعلم أنَّ الدولة تنتقل في أطوارٍ مختلفة وعادات متجدِّدة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خُلُقًا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر ... وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار»[٢]:

أ- الطور الأول: طور التأسيس: وصفه ابن خَلْدُون، بقوله: «هو طور الظَّفَر بالغَلَبة غلبة المدافع والممانع والاستيلاء علىٰ الملك وانتزاعه من أيدي الدول»[٣].

ب- الطور الثاني: طور الاستبداد والانفراد بالملك: وفيه يستبد الملك ويكبَح جِمَاح معاونيه من أهل عصبيته، فيقول «طورُ الاستبداد علىٰ قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيًّا باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصَّنائع والاستكثار من ذلك لجَذْعِ أُنوف أهل عصبيته»[٤].

ج- الطور الثالث: الفراغ والدَّعَة، وفيه تكثُر الصنائع والكسب، ويميلُ سكُّان الدولة في هذا الطور إلىٰ الترف والإسراف والتبذير، فيقول ابن خَلْدُون: «طورُ الفراغ والدَّعَة لتحصيل ثمرات الملك مما نَزَعَ طبعُ البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبُعدِ الصِّيت، فسيتفرغُ وُسعَه في الجباية وضبط الدَّاخل والخارج وإحصاء النفقات والقصدُ فيها وتشييدُ المباني الحافلة والمصانع العظيمة»[٥].

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص١٦٨.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص١٧١.

(٣) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص١٧٢.

(٤) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص١٧٢.

(٥) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص١٧٢.

د- الطور الرابع: طور القُنُوع والمُسَالَمَة، وفي هذا الطور يقول ابن خَلْدُون: «يكون صاحب الدولة في هذا قانعًا بما بنىٰ أولوه سلمًا لأنظاره من الملوك وأقتاله مقلِّدًا للماضين مِنْ سلفه فيتَّبع آثارهم حَذْوَ النَّعلِ بالنَّعلِ، ويقتفي طُرُقَهم بأحسنِ مناهجِ الاقتداء»[1].

و- الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير في هذا الطور يقول ابن خَلْدُون يكون صاحب الدولة: «متلفًا لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذّ والكَرَم علىٰ بطانته . . .، وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمِن التي لا تكاد تخلُصُ مِنْه ولا يكون لها معه برءٌ إلىٰ أنْ تنقرض معه»[2].

إنَّ الإضافة الحقيقية لابن خَلْدُون في هذا التقسيم لا تتعلَّق فقط بعُمرِ الدولة وأجيالها والأطوار التي تمرُّ بها، إنَّمَا أهمّ إضافة له في فلسفة التاريخ هو بحثه العميق عن العلل التي تؤدي إلىٰ نشأة الدولة والعوامل التي تؤدي إلىٰ هَرَمِها، وليس كعادة المؤرخين أنْ يبحثوا عن العلل الظاهرة ويسردوها؛ بل حصرها ابن خَلْدُون في علتين، هما العصبية والترف، حيث يرىٰ أنَّهما السبب المباشر لنشأة الحضارة/ الدولة وهما في الوقت نفسه السبب المباشر لزوالها، وبمفهومنا المعاصر هما أيديولوجية الدولة، ونظامها الاقتصادي.

١- العصبية عامل نشأة الدولة وسقوطها عند ابن خَلْدُون:

حدَّدَ ابن خَلْدُون في البداية مفهوم العصبية علىٰ أنَّها غريزة فِطريَّة جُبِلَ عليها بنو البشر، منشؤها صِلة الأرحام، وغايتها الدفاع والمُغالَبة عن الأهل وذوي القربىٰ «وذلك أنَّ صلة الرحم أمرٌ طبيعيّ في البشر إلَّا في الأقلّ، ومِن صِلَتِها النَّعرة علىٰ ذوي القربىٰ وأهل الأرحام أنْ ينالهم ضيمٌ أو تصيبَهم هلكة فإنَّ القريب يجد في نفسه غضاضة مِنْ ظُلم قريبه أو العداء عليه . . . وهي نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا»[3].

أما الوظيفة الرئيسة للعصبية فبها يتم الاستيلاء علىٰ السلطة والملك؛ لأن الملك لا يتمُّ إلا بالتغلب، فيقول ابن خَلْدُون: «ولمَّا كانت الرئاسة إنَّمَا تكون بالغلَبة وَجَب

(١) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص١٧٢.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص١٧٢.

(٣) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص١٢٩.

أنْ تكون عصبية ذلك النِّصاب أقوىٰ من سائر العصائب لتقع الغلبة بها وتتمَّ الرئاسة لأهلها، فإذا وَجَب ذلك تعيَّن أنَّ الرئاسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم؛ إذ لو خرج عنهم وصارت في العصائب الأخرىٰ النازلة عن عصابتهم في الغلب؛ لما تمَّت لهم الرئاسة فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلىٰ فرع»[1].

واستدرك ابن خَلْدُون في مقدمته عن دور العصبية، باعتبارها منبوذة في التراث الإسلامي، بقوله إنَّ كل عصبية تسعىٰ للملك لا بُدَّ أنْ تغلِّفَهَا دعوة دينية؛ لأنَّ الدين له الأثر الكبير في نفسية الإنسان العربي «فإنَّ العرب لا يحصُلُ لهم الملك إلا بصبغة دينيَّة من نبوة أو أثر عظيم من الدين علىٰ الجملة، والسبب في ذلك أنَّهم لخُلُق التوحش الذي فيهم يصعب انقياد بعضهم لبعضٍ والأَنَفَة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة، فقلما تجتمع أهواؤهم فإذا كان الدين بالنبوءة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خُلُق الكبر والمنافسة مِنْهم فسهُل انقيادهم واجتماعهم»[2] فهُنا، يؤدِّي الدين وظيفتين تسهلان اجتماع العرب، فأوَّلًا يقضي الدين علىٰ التنافس بينهم علىٰ الرئاسة، وثانيًا يُسهِّل انقيادهم، وبذلك يحققون الملك ويبنون الدول.

ويعلق أبو يعرُب المرزوقي علىٰ العصبية ووظيفتها عند ابن خَلْدُون قائلًا: «وفي الحقيقة فإنَّ هذه المبادئ الأربعة التي تجعل العصبية تعصُّبات متعاوضة ومتجانسة، فالنسب يكون في الأصل دمويًا ثم يصبح ماليًا ثم يصبح حضاريًا ثم ينعكس الأمر حتىٰ يحصُلَ ما يُشبِه التَّماثُل الإثنيّ في الحضارات التي طَالَ بها التاريخ بفضل التزاوُج الداخليّ والتقارب في الخصائص النفسية والاجتماعية كما هي الحال في بعض الدول ذات الحضارات الطويلة كالمصريين والصينيين والهنود»[3].

كما تُعتَبَر العصبية عاملَ نشأة الدولة من خلال التغلب علىٰ بقية العصبيات الأخرىٰ، فإنَّها كذلك تعتبر عاملًا لسقوطها، فعندما تهرَم الدولة تخفُت قوة العصبية

(١) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص١٣١-١٣٢.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص١٤٩.

(٣) أبو يعرب المرزوقي، فلسفة التاريخ، دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط١، ٢٠٠٧، ص٨٨.

لدىٰ أفراد الملك بسبب الترف وعوائده «فتسقط العصبية بالجملة وينسَون الحماية والمدافعة والُمطالبة ويُلبِّسون علىٰ الناس في الشارة والزيّ وركوب الخيل وحسن الثقافة يموِّهون بها . . . فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مُدافِعَه؛ فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلىٰ الاستظهار بسواهم من أهل النجدة . . . فتذهب الدُّوَلُ بما حَمَلت»[1].

٢- الترف غاية الحضارة وعامل سقوطها:

يرىٰ ابن خَلْدُون أنَّ الغاية مِنْ نشأة الدول والحضارات هي الترف؛ أي تحسين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات بمفهومنا المعاصر «إذا حصل الملك تَبِعَه الترفُّه واتساع الأحوال، والحضارة إنَّمَا هي تفنُّنٌ في الترف وأحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه»[2].

وفي أنَّ الترف يزيد من قوة الدُّول، فيقول ابن خَلْدُون في الترف: «يزيد الدول في أولها قوة علىٰ قوتها، والسبب في ذلك أنَّ القبيلة إذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل والولد والعمومية، فكثرت العصابة واستكثروا أيضًا من الموالي والصنائع ورُبِّيَت أجيالهم في جوّ ذلك النعيم والرَّفَه فازدادوا به عددًا إلىٰ عددهم وقوة إلىٰ قوتهم بسبب كثرة العصائب حينئذٍ يكثر العدد»[3].

وفي الوقت نفسه يتحوَّل الترف إلىٰ إيذانٍ بخراب العُمران، وزَوَال الدول والمجتمعات، لأنَّ المِلك بعد أنْ يستحكم تزيد نفقاته، فيفرِضُ الملك الجبايَة علىٰ الرعيَّة فتُثقِل كاهلهم، فيكفُّون عن الصنائع بسبب الغُرُوم والمكُوس، ويفكرون في الثورة ضدَّه، فيتحالفون مع عصبيَّة جديدة؛ يقول ابن خَلْدُون: «إنَّ طبيعة الُملك تقتضي الترف كما قدَّمناه فتكثُر عوائدهم وتزيد أُعطياتهم ولا يفي دخلُهم بخَرجِهِم، الفقير منهم يهلك والتَّرِفُ يستغرق عطاءه بترفه، ثم يزداد ذلك فيمَسُّ أجيالهم المتأخرة إلىٰ أنْ يقصُرَ العطاء كلُّه عن الترف وعوائده، وتمسهم الحاجة وتطالبهم ملوكُهم

(١) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص١٦٨.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ١٦٩.

(٣) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص١٧١.

بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب فلا يجدون وليجة عنها فيوقِعون .بهم العقوبات»[1].

ولخَّصَ رأفت الشيخ عوامل نشأة الدول وسقوطها في قضيتين متعارضتين تحكُمان مسارَ التاريخ من وِجهة نظر ابن خَلْدُون:

- بالعصبية تتم الرياسة؛ أي تقوم الدول ويُتوَّج الملك.

- ونقيضها: ولا تطيب الرياسة إلا بالاستغناء عن العصبية، حتىٰ لا تُزاحِمَ الملوك ويشعرونهم بأنَّهم من مكنوهم من الملك.

- الترف مظهر الحضارة وغاية العمران ويُرهِب الأمم المجاورة.

- ونقيضها: الترف هادمٌ للحضارة ومؤذن بنهاية العمران، ويُغري القبائل بالانقضاض علىٰ الدول التي هُزِمَت بسبب الإسراف في الترف والركون إلىٰ الدعة[2].

في الأخير، إنَّ أهم الانتقادات التي وُجِّهت لفلسفة التاريخ عند ابن خَلْدُون نجمِلُها في:

١- نقد فكرة الحتميَّة التاريخية، فابن خَلْدُون اعتبر أنَّ الدول والحضارات مآلها الزوال والفناء، وفق فكرة التعاقب الدوري للتاريخ، لكنْ من المؤرخين من أثبتوا أنَّه ليس من الضروريّ أنْ تخضَعَ كلُّ الدول إلىٰ هذه الحتمية التاريخية في السقوط والزوال.

٢- نقد اقتصار الدراسة التاريخية لابن خَلْدُون علىٰ بعض الدويلات التي ظهرت في شمال إفريقيا في عصره، وعلىٰ تاريخ الحضارة الإسلامية، لذلك لا يمكن تعميم قانونه عن العصبية والدين كعاملي نشأة الدول علىٰ بقية دول العالم، وبالتالي ففلسفته تفتَقِر إلىٰ الرؤية الشمولية للتاريخ الإنسانيّ، ونتائجها تبقَىٰ مُقتصِرة علىٰ المجتمع العربي الإسلامي في ذلك العهد.

٣- إن ابن خَلْدُون لم يلتزم بجملة قواعد المنهج التاريخي في دراسته لتاريخ الحضارة الإسلامية «لم يتمكن من الالتزام بما قيَّدَه من قواعد المنهج التاريخيّ

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص١٦٥.

(٢) رأفت الشيخ، مرجع سابق، ص٧١.

ومعاييره حول تمحيصِ الروايات والأخبار قبل إثباتها في كتب التاريخ، علىٰ الرَّغم من جودة تمحيص الراويات، وعظيمِ فائدته للمؤرخين في إعانتهم علىٰ ضبط رواياتهم، ويتمثل هذا الابتعاد في الأخبار التي أثبتها إذ لا يخلو الكثير منها منْ مَظِنَّة شكّ، وهناك حالات تدلّ علىٰ عدم التمكن من هذا، أخبار وروايات شكّ فيها؛ بل قطع في فسادها، وما أقامه علىٰ فسادها من أدلَّة بعضها واضحة وبعضها منقوصٌ وباطلٌ»[1].

(١) محمد علي الأحمدي، مرجع سابق، ص٢٨.

الفصل الثاني

التفسير العقلاني للتاريخ الإنسانيّ

المبحث الأول: جون باتيستا فيكو: نحو تفسير عقلاني للتاريخ الإنسانيّ

١- فيكو وتأسيس علم التاريخ الوضعي.

٢- فيكو ونقد الأوهام التي يقع فيها المؤرخون.

٣- فيكو والتأسيس لفلسفة التاريخ.

٤- فيكو ومراحل تطور التاريخ الإنسانيّ.

المبحث الثاني: مونتسكيو: نحو تأويل تاريخي جديد لأسباب انحطاط الرومان

١- آراء مونتسكيو في التاريخ وفلسفة التاريخ.

٢- مونتسكيو: تأملات في تاريخ الرومان، أسباب النهوض والانحطاط.

المبحث الأول

جون باتيستا فيكو

نحو تفسير عقلاني للتاريخ الإنسانيّ

بعد عصور الظلام التي سادت أوربا في العصر الوسيط، وهيمنة النظرية المعرفية المسيحية علىٰ كلّ أشكال التفسير العلميّ والفسلفيّ، فإنَّه مع بداية القرن الخامس عشر بدأت تباشير نهضة حضارية تَلُوح في الأُفق، تمثلت إحدىٰ ركائزِها في التطور العلمي والمعرفي، وخاصَّة مع روح الفلسفة العقلانيّة لديكارت، والمنهج العلمي مع فرانسيس بيكون ودافيد هيوم، والرياضيات مع لبينتز ونيوتن وغاليليو، فقلبت هذه المعارف العلمية الجديدة الرؤية المسيحية التي ظلَّت سائدة لقُرُون، وبدأت تتشكل معالمُ رؤية جديدة إلىٰ العالم، خاصة مع التطورات التي أدخلها لوثر وكالفن علىٰ علم اللاهوت المسيحي، وبداية تقويض العلم للعقائد الراسخة للمسيحية حول الطبيعة والإنسان «إنَّ النهضة الأوربية انطلقت أولًا لأمر في إيطاليا منذ القرن الرابع عشر الميلادي، واستمرَّت حوالي قرنين من الزمان، وكان من أهمّ خصائص عصر النهضة الأوربية في إيطاليا هو التحرُّر من سلطان الكنيسة ورجال الدين، ومن قواعد الأخلاق المتَّفَق عليها، ومن الفلسفة المدرسية التي أتَت بها العصور الوسطىٰ»[1].

وفي هذا الجو الثقافي المشحُون والروح الفلسفية الجديدة التي اجتاحت أوربا، بدأت علىٰ مستوىٰ كتابة التاريخ وفلسفته تتبلور فكرة تخليصِه من الرؤية اللَّاهوتيّة المسيحية القائمة علىٰ الفداء، فيقول آليان: «تطوَّرت علىٰ يد مفكرين مستقلين ببلاد الغرب في القرون الأربعة الأخيرة، آراءٌ جديدة حول التاريخ واتجاهات جديدة منه،

(١) إبراهيم مصطفىٰ إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلىٰ هيوم، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠١، ص٤٦.

ومهما تكن وجهة نظرهم حول فداء الناس الروحي من الشر؛ فإنَّ معالجتَهم للتاريخ لم تكنْ ترتبط بذلك الفداء، وبذلك وسَّعوا نطاق النظرة إلىٰ التاريخ ومجاله»[1].

وفق هذه الرؤية الجديدة للتاريخ، يُعدُّ جون باتيستا فيكو الفيلسوف الإيطالي أول من أسَّسَ علم التاريخ الوضعي، واستحدث فلسفة التاريخ كفرعٍ معرفيٍّ من الفلسفة العامة في الحضارة الغربية المعاصرة، علىٰ الرغم من أنَّه لم يتخلَّص كلية من البُعد اللّاهوتيّ في دراسة الوقائع التاريخية، إلا أنَّه وضع منهجًا لبداية معالجة الوقائع التاريخية من زاوية عقليَّة محضَة، بدلًا من الاكتفاء بالتاريخ الذي تحويه النصوص المقدسة وشروحها، لذا نُوجز أهم إسهاماته في:

١- فيكو وتأسيس علم التاريخ الوضعي:

إذا اعتبرنا في السابق، أنَّ ابن خَلْدُون مؤسس علم التاريخ بالنسبة إلىٰ الحضارة الإسلامية، فإنَّ فيكو[2] الإيطالي يُعدُّ مؤسِّس علم التاريخ في الحضارة الغربية المعاصرة، من خلال تأليفه لكتاب أطلق عليه عنوان «العلم الجديد»، حيث «ترتكز فلسفة فيكو في أهمّ مؤلفاته العلم الجديد ويتناول في القسم الأول منه الجانب النظري من العلم الجديد ويتضمن ثلاثة موضوعات رئيسة: الأصول والمبادئ والمناهج»[3]، وأول نقطة أثارها فيكو في تأسيسه للمنهج التاريخي هي انتقاده للمنهج الديكارتي، فبرأيه ديكارت أعلىٰ مِنْ شأن المنهج الرياضيّ، وعدَّ ما سواه من العلوم التي لا تستند إلىٰ هذا المنهج محض أساطير وخرافات، ومن بينها الفن والأدب وعلم التاريخ، خاصَّة في كتابه «مقال في الطريقة» ذلك أنَّ ديكارت قد استند في فلسفته علىٰ ثلاثة مبادئ يراها فيكو لا تصلُح للمنهج التاريخي[4]:

---

(١) آليان.و.جيري، التاريخ وكيف يفسرونه، ترجمة: عبد العزيز وفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الجزء الثاني، ١٩٩٦، ص٩.

(٢) جامباتيستا فيكو Giambattista Vico مؤرخ وفيلسوف ايطالي، ولد بنابولي في ٢٣ يونيو عام ١٦٦٧، التحق منذ صغره بمدرسة الآباء اليسوعيين، وفيها درس اللغات القديمة وخاصة اللاتينية واليونانية، كما درس الأدب والبلاغة واللغة والفلسفة واللاهوت والتشريع، وشغل عديد المناصب الأكاديمية المرموقة، توفي في يناير ١٧٤٤، للمزيد انظر: عطيات أبو سعد، فلسفة التاريخ عند فيكو، منشأة المعارف بالإسكندرية، ص١٦ وما بعدها.

(٣) عطيات أبو سعد، مرجع سابق، ٤٥.

(٤) أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص١٥٤.

١- الاستناد إلىٰ الوعي الذاتي كمبدأ لليقين، وهذا مُضَمَّن في الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكّر أنا موجود».

٢- الاستناد إلىٰ وجود معرفة أولية سابقة علىٰ التجربة وهذا متضَمَّن في اليقين الديكارتي عن وجود الله.

٣- الاستناد إلىٰ الوضوح والبداهة والتَّمايز كمعايير للحقيقة.

- فيما يتعلق بالوعي الذاتي فيرىٰ فيكو أنَّه لا يُشكِّل أساسًا سليمًا للمعرفة خارج نطاق الرياضيات، ومن ثمَّ لا يصلح كأساس للمعرفة العلمية، إنَّ ما نعرفه ونحن علىٰ يقين منه هو ما نفعله، فبالنسبة إلىٰ فيكو الفعل الإنسانيّ لا الوعي الذاتيّ هو مبدأ الحقيقة في التاريخ.

- أما الأدلة التي استخدمها ديكارت لإثبات وجود الله؛ فاعتبرها فيكو بمثابة تطاولٍ علىٰ الذات الإلهية، وأنَّه كما لو أنَّ الإنسان أصبح يحكم الله، فضلًا عن أنَّ المبادئ الأولية والسابقة مرفوضة في علم التاريخ.

- أمَّا معايير الوضوح والبداهة والتمايز التي وضعها ديكارت، فيرىٰ فيكو أنها لا تصلح إلَّا للنسق الرياضيّ الاستنباطيّ الذي وضعه العقل الإنسانيّ، ولا تصلح للمعرفة التاريخية التي تسعىٰ إلىٰ الكشف عن الوقائع الماضية.

أما أهمّ إسهامٍ منهجيّ لفيكو في علم التاريخ فيتمثّل في تأكيده علىٰ ضرورة التمييز بين المناهج التي تستخدم في العلوم الإنسانيّة والمناهج التي تُستخدَم في العلوم الطبيعية، لذلك لا يجب أنْ تُثبِتَ العلوم الإنسانيّة ومن بينها علم التاريخ علميَّتها عن طريق تطبيق المنهج العلميّ أو الرياضيّ في دراسة الوقائع التاريخية، إنَّما تبتكر منهجًا خاصًّا بها، نظرًا لطبيعة وخصوصية الظاهرة التي تدرسها «فبالنسبة إلىٰ العلوم الطبيعية فإنَّ المؤرخ يستطيع أنْ يصل إلىٰ حقيقة لا يبلُغُها العالم؛ لأنَّ الحقيقة في الطبيعة بَرَّانيَّة ظاهريَّة؛ لأنَّ الظواهر ليست من صنع الإنسان، أما التاريخ فالموضوع هو الإنسان حيث يدرس المؤرخ تعبيرات الإرادة الإنسانيّة، ومن ثمَّ يستطيع المؤرخ من خلال إنسانيته أنْ يستوعب أفعال الإنسان وأنْ يفهمها ويتآلف معها»[1].

---

(١) أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص١٥٥.

طبعًا لم يكن رفض فيكو للمنهج الرياضي الديكارتي لذاته، وإنَّما لتطبيقه في علم التاريخ، فقد استفاد فيكو كثيرًا من التطور الذي حصل في مناهج العلوم الطبيعية في تلك الفترة، وسعىٰ لبناء منهجٍ علميٍّ لعلم التاريخ، يُسهِم هذا المنهج في دراسة الأحداث الماضية دراسة موضوعية، فرأىٰ فيكو ضرورة أنْ تُسهم العديد من العلوم في بناء هذا المنهج، ومِنْ بينها علوم اللغة، تقول عطيات أبو سعد: «لَمْ يكن تحديدُ فيكو لمنهج علم التاريخ أو موضوعه وليدَ نظرة نقديَّة للمناهج وموضوعات العلوم الأخرىٰ فحسب؛ بل أسهمت عدَّة علوم في تشكيل نظرته إلىٰ علم التاريخ وموضوعه، وأهمُّها الدراسات اللغوية»[1].

واعتبر فيكو أنَّ التاريخ محكومٌ بنوعين من العناية الإلهية الأولىٰ تختصُّ بها مجتمعات خاصَّة علىٰ مرِّ التاريخ، وعناية ثانية يشترك فيها عمومُ البشر، لكنْ ما أضافه فيكو وإنْ كان بنوع من التورِيَة وخشيته من ردِّ فعل رجال الكنيسة، أنَّه رأىٰ أنَّ التاريخ مِنْ صُنعِ الإنسان، وهي بداية تخليص التاريخ من التفسير اللَّاهوتيّ المسيحي، فيقول رأفت الشيخ إنَّ فيكو استخدم: «مصطلح العناية علىٰ وجهين"عناية عامة" و"عناية خاصة" فالعناية العامة عمل في التاريخ المستقر متأصِّلة في جميع عمليات الطبيعة ومُسَيِّرة علىٰ جميع الشعوب، والتاريخ لا يصنعه الناس لوحدهم، وذلك؛ لأنَّ العناية تقتادُهُم أحيانًا نحو غاياتٍ أخرىٰ غير تلك التي رمىٰ إليها النَّاس، وتفعل ذلك بطريقة متسامية عليهم، ومع أنَّ التاريخ يرجِع بدرجة ما إلىٰ حرية الناس في الاختيار»[2].

ويرىٰ فيكو أنَّ علم التاريخ كعلم جديد يقوم علىٰ مبدأ أوليّ هو أنَّ الإنسان صانع التاريخ، وأنَّ المعرفة التاريخية مُمكِنَة، والوصول إلىٰ الحقيقة في التاريخ أقرب منه في العلوم الطبيعية خاصَّة العلوم الصُّورِيَّة كعلم الهندسة «فالمبدأ الأوَّل الثابِتُ يفترض أنَّ الإنسان هو الذي يصنع الأمم، وأنَّ التاريخ أكثر يقينًا عندما يرويه صانع الأحداث نفسها، وهكذا ينطبق علىٰ هذا العلم ما ينطبق علىٰ علم الهندسة وهو أنَّه يقوم علىٰ أساس ما وضعه من مبادئ، ومع ذلك فإنَّ التاريخ بمفهوم العالم الجديد أكثر واقعيَّة

---

(١) عطيات أبو سعد، مرجع سابق، ص٨١.

(٢) رأفت الشيخ، مرجع سابق، ص١٠٥.

من علم الهندسة؛ لأنَّ التنظيمات الاجتماعية والإنسانيّة أكثر واقعيَّة من النِّقاط والسُّطُوح والأشكال»[1].

٢- فيكو ونقد الأوهام التي يقع فيها المؤرخون:

بنفس الطريقة التي تناول بها فرانسيس بيكون في كتابه «الأورجانون الجديد» الأوهام التي يقع فيها الباحثون في مجال العلم، صاغ فيكو مجموعة من الافتراضات التي يقع فيها المؤرخون عند إجراءِ أبحاثهم ودراساتهم، وسمَّاها جمُلة الأوهام التي تحجب عنهم الرؤية الموضوعية للأحداث التاريخية «فاعتبر أنَّ المؤرخين عُرضَة لأوهامٍ مماثلة حصرها في أربعة وانتقد فيها الآراء القديمة عن مبادئ التاريخ البشري، وهذه الأوهام أو الأخطاء وقعَت فيها أممٌ بالكامل كما وقع فيها العلماء والباحثون إذ تصوَّروا البدايات الأولىٰ للبشرية علىٰ ضوء حياتهم وثقافتهم وعصرهم المستنير، وكان من الطبيعي أن يقع كلاهما في الخطأ والوهم»[2] وهنا، لَفْتَة رائعة في تاريخية المعرفة التاريخية، أي إنَّ كل المؤرخين يكتبون من السقف المعرفي الذي عاشوا فيه، وبالتالي يمكن في كل مرة أنْ نعيد كتابة التاريخ إذا ما تطوَّرت المناهج وأدوات الكتابة التاريخية.

وهذه الأوهام عبارة عن مجموعة مسلَّمات يُسلِّم بها العقل الإنسانيّ دون تمحيصٍ وانتقاد، ووضعها فيكو في أربع مسلمات كالتالي[3]:

المسلمة الأولىٰ: «العقل الإنسانيّ يجعل من نفسه مقياسًا للحكم علىٰ الأشياء جميعًا كلَّما ظلَّ في الجهل».

المسلمة الثانية: «حكم العقل البشريّ علىٰ الأمور المجهولة والبعيدة علىٰ أساس الأمور المألوفة والقريب منه».

المسلمة الثالثة: «وقعت الأمم في الخطأ عندما تصور كلٌّ منها كما يقول المؤرخ الصقلّيّ ديدروس أنَّ تاريخ العالم بدأ مع بداية تاريخ شعبه وأمته وأنَّها سبقت جميعًا

---

(١) عطيات أبوسعد، مرجع سابق، ص٨٥.

(٢) عطيات أبو سعد، مرجع سابق، ص٤٧.

(٣) عطيات أبو سعد، مرجع سابق، ص٤٧/٤٨.

الأمم في اكتشاف أسباب الراحة والترف للإنسان»

المسلمة الرابعة: «وقع الباحثون في نفس الخطأ عندما بالغوا في تصوير الحكمة الفذة لبعض الشعوب القديمة».

تتعلق المسلمتان الأولىٰ والثانية بالعقل التاريخي ودوره في صياغة المعرفة التاريخية، بمعنىٰ أنَّ التاريخ كعلم يتطور بتطور الأدوات المنهجية التي يستخدمها المؤرخون، وكذلك بحصول المؤرخين علىٰ المصادر التاريخية في بناء موضوعاتهم التاريخية، وتتعلق المسلَّمتان الثالثة والرابعة بما يُعرَف بالحسّ المشترك وامتداده إلىٰ ذوات المؤرخين، فيدوِّنون تواريخ بُلدانهم بنوعٍ من الحماسة الوطنية أو العِرقيَّة أو الدينية ممَّا يُفقِدُ دراساتهم التاريخيَّة الموضوعيَّة، ويجعلها في الكثير من الأحيان دراساتٍ أو ثرثراتٍ علىٰ هوامش التاريخ، تفتَقِد إلىٰ السَّنَدَات والسجلات والوثائق التاريخية التي تُثبت صحتها.

وأعاد محمود صبحي صياغة هذه المُسلَّمات في شكل أوهامٍ يقع فيها المؤرخون مِنْ وجهة نظر فيكو، في:

أ- وهم التهويل والتفخيم: حيث تُمجِّد الأمة ماضيها مبرِّزَة جوانب المجد والقوة والثراء، إنَّ قيمة كل فترة تاريخية ليست بمقدار ما تم فيها من إنجازات وإنَّما بحسب الدور الذي تلعبه في المسار العام للتاريخ، ويقابل هذا الوهم ما أشار إليه بيكون عن أوهام القبيلة.

ب- وهم الثقافة الأكاديمية: حيث يتصور المؤرخ نظرًا لأنَّه متعلِّم ومثقَّف أنَّ شخصيات التاريخ طالما قد لعبت دورًا بارزًا في أحداثه وتحكمت في مصائر الشعوب؛ فإنّها لابُدَّ أن تكون علىٰ درجة من الثقافة والعلم، فإنَّ المجد التاريخي والثقافة الفكرية غير مرتبطَين، وقد يكون من لعبوا دورًا بارزًا في أحداث التاريخ مِنْ أقلِّ الناس علمًا وثقافة، ويقابل هذا الوهم وهم الكهف عند بيكون.

ج- وهم المصادر (التأثير والتأثُّر): يرىٰ المؤرخ تشابه نظامين فيحكم بأنَّه لا بُدَّ أنْ يكون أحدهما قد تأثر واقتبس من الآخر، إنَّ في ذلك إنكار للطاقة الإبداعية للعقل الإنسانيّ.

د- وهم الاقتراب: حين يعتقد المؤرخ أنَّ السابقين أكثر علمًا بالنسبة إلىٰ العصور القريبة العهد من عصرهم، يرجع هذا الوهم إلىٰ تصوُّر التاريخ كذاكرة الإنسان كلَّما كان موضوع التذكر أقرب عهدًا كان أكثر في الذاكرة ثباتًا ووضوحًا[1].

٣- فيكو والتأسيس لفلسفة التاريخ:

يؤكد فيكو في كتابه «العلم الجديد» علىٰ أهمية الفلسفة ورسالتها في خدمة الجنس البشري، وهنا يظهر تأثره بالمثالية الأفلاطونية، إذ سمح للفلاسفة الأفلاطونيين بالانضمام إلىٰ مدرسة علمه الجديد، وصاغ في كتابه مسلَّمتَين يؤكد فيهما علىٰ دور الفلسفة، وهما:

المسلمة الرابعة: «يجب أنْ تُسهِم الفلسفة في الأخذ بيد الإنسان وتوجِّهَهُ عندما يضعُف ويسقط».

المسلمة الخامسة: «تنظر الفلسفة إلىٰ الإنسان باعتباره ما ينبغي أنْ يكون عليه، بحيث تنفع القلة من الناس، وهو أولئك الحالمون بالعيش في جمهورية أفلاطون».

ودعا فيكو إلىٰ ضرورة أنْ يستعين المؤرخون بفقه اللغة والفلسفة في التأسيس للمعرفة التاريخية، وبالتالي يعد أول من دعا إلىٰ النظر إلىٰ الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية، وهو جوهر موضوع فلسفة التاريخ «فالعلم الجديد يجمع بين الفلسفة وفقه اللغة ويطلب تضامن علماء اللغة والفلاسفة لتحقيقه، ومفهوم علم اللغة لا يقتصر علىٰ مفهوم علماء اللغة والنحو؛ إنَّما يتسع للمؤرخين والنُّقَّاد الذين عَكَفوا علىٰ دراسة لغات الناس وأعمالهم، سواءً في ملاحظة عاداتهم وشرائعهم التي يتبنَّوْنَها في بلادهم، أو في حروبهم وسلاحهم وأحلامهم وتجارتهم وأسفارهم»[2].

وتتطلب عملية التفسير التاريخي تَضَافُرَ ثلاثة مباحثَ معرفيَّة، تتمثل هذه المباحث في اللغة والفلسفة وعلم التاريخ، فإنَّ إعادة تأويل التاريخ الماضي والكشف عن القوانين التي تحكمه، تستلزم اطلاعًا واسعًا علىٰ تاريخ الحضارات القديمة، وهذا يعني أنْ نُتقِنَ لغات تلك المجتمعات، كما يسهم ذلك في عملية المقارنة بين المصادر

---

(١) أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص١٥٦/١٥٧.

(٢) عطيات أبو سعد، مرجع سابق، ص٥٠.

التاريخيَّة، وتُزَوِّدُنا الفلسفة بمناهجها التأمليَّة العقلية في كيفية صنع الإنسان للتاريخ، لذلك علىٰ المؤرخين إذا أرادوا الوصول إلىٰ الحقيقة التاريخية أنْ يستعينوا بهذه المباحث الثلاثة مشتملة ليفسروا مَسَارَ التاريخ الإنسانيّ.

وقدم فيكو من هذا المنظور رؤية تفسيرية فلسفية للتاريخ العالمي، وهي تتقاطع مع رؤية ابن خَلْدُون حول التعاقب الدوري للتاريخ؛ أي وقوع التاريخ بين نقطة الميلاد الحضاري ونقطة أُفُولِه، نظرًا لتشابه خصائص التاريخ رغم الاختلافات الجزئية بين الأمم، لكنَّه لن يخرج عن لحظة الأوج التي تتبعها حتميًّا لحظة الانحطاط والتدهور، ونُوجز التبرير الذي قدَّمه فيكو لرؤيته حول نظرية التعاقب الدوري في النقاط التالية[1]:

أ- إنَّ عصور التاريخ تبدو كما ولو كانت ذات خصائص عامة، فمع أنَّ لكل عصر طابعه النوعي الذي يتضح في التفصيلات؛ فإنَّه بين العصور المختلفة خصائص مشتركة، ففترة هوميروس في التاريخ اليوناني تتشابه مع العصور الوُسطَىٰ الغربية من حيث الملامح وعصر البطولة وحيث الحكم ذو الطابع الأرستقراطي، كما يغلُب علىٰ الأدب طابع الشعر الغنائيّ وعلم الأخلاق طابع الولاء.

ب- إنَّ كُلَّ فترة تاريخية تتبع أخرىٰ علىٰ الخط نفسه، ففترات البطولة تعقُبُهَا فتراتٌ يسُودُ فيها الفكر علىٰ الخيال والنثر علىٰ الشعر، والصناعة علىٰ الزراعة، وأخلاق العلم علىٰ أخلاق الحرب، وهذه يتبعها تدهور إلىٰ البربرية، فكر بلا خيالٍ ولكنَّه فكرٌ منهَك عقيم فيه الطابع الإبداعي.

ج- إنَّ الإنسانيّة لا تتقدم خلال أدوار التاريخ في خطٍّ مستقيم كما أنَّ التعاقب الدوري لا يعني أنَّها ترتد إلىٰ البداية نفسها؛ بل إنَّ مسارها في خطٍ يوحي كما لو كانت تدور حول جبل لتصل إلىٰ القمَّة، كلُّ دورة تعلو التي سبقتها، ومن ثم فإنَّ ما يبدو أنَّه تكرار ليس إلا موقعًا أكثر ارتفاعًا تستطيع الإنسانيّة أنْ ترىٰ آفاقًا أكثر اتّساعًا[2].

وعليه عند فيكو يحكم التاريخ التعاقب الدوري اللولبيّ الحلزوني، بمعنىٰ ليس

---

(١) مصطفىٰ النشار، مرجع سابق، ص٧١.

(٢) أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص١٦١.

شرطًا أن تبدأ كل أمة أو حضارة من الصفر؛ بل إنَّ تاريخها محكوم بتعاقب جملة من المراحل أو الأطوار، والتي تكون مشترَكة بين تاريخ كل الأمم والمجتمعات، وانطلاقًا من هذا قسَّم فيكو التاريخ إلىٰ ثلاث مراحل: مرحلة الألوهية، ثم مرحلة البطولة وأخيرًا المرحلة البشرية أو البربرية.

٤- فيكو ومراحل تطور التاريخ الإنسانيّ:

بعد أن درس فيكو تاريخ الحضارات القديمة الحضارة المصرية واليونانية والرومانية؛ سعىٰ إلىٰ صياغة قانون يحكم تطور التاريخ الإنسانيّ، فتوصَّل إلىٰ أن الحضارات تمرُّ بثلاث مراحل، «فالأمم في تطورها تتقدم وترتقي من الهمجية إلىٰ الأديان، ثم تنتقل إلىٰ الخضوع القوانين والحكومات، حتىٰ تصل إلىٰ مرحلة التعامل الإنسانيّ في حياة اجتماعية منظمة، وكل الشعوب تمرُّ عبر التاريخ المثالي الأبدي في نشأتها وتطورها ثم تدهورها وسقوطها»[1]

هذه الدورة التاريخية التي تمرُّ بها كل الأمم والحضارات، استسقاها فيكو من التقسيم الذي وضعه المصريون القدماء، واعتبر هذه المراحل التي قسم من خلالها المصريين التاريخ إلىٰ مراحل بمثابة مسلَّمة لا جدال فيها، وتتمثل هذه المراحل الثلاث في:

أ- مرحلة الألوهية:

في هذه المرحلة ينسب البشر نشأة الحضارة إلىٰ الدين، ويسيطر عليهم الفكر اللَّاهوتيّ في كل عمليات التفسير والتعليل، ويحكم رجال الدين النظام السياسي ويديرون شؤون الدولة «فالمرحلة الإلهية تتصف بالتأليه واعتبار كل ما في العالم ملكًا للإله، والحكومة نفسها الإلهية لها إرادة آمرة ناهية، وهي تختار مَن يمثلها علىٰ الأرض، وكان الحكم الاستبدادي فيها بيد الكهنة الذين يمثلون رجال الدين بمقتضىٰ قوانين إلهية يتلقَّونها عن طريق التنبُّؤات والتكهُّنات»[2].

---

(١) عطيات أبو سعد، مرجع سابق، ص٩٥.

(٢) عطيات أبو سعد، مرجع سابق، ص٩١/ ٩٢.

ب- مرحلة البطولة:

يظهر في هذه المرحلة أبطال يجمَعُون من الخوارق العظام «ممَّا يجعل الناس يصفونهم بأنصاف الآلهة، يؤدون أدوارًا بطولية كبيرة خاصَّة في الحروب والغزوات، ويُسهِمون في بناء الدولة وتقوية شوكتها رغم استبدادهم بالحكم» يُنسَب التقدم في هذا العصر إلىٰ أفراد عظام من المشرِّعين والحكماء والفلاسفة أمثال: أفلاطون، أشيل وروميولوس، وتدخل الدول بالتدرج إلىٰ عهدٍ أكثر رقيًّا وتنجب قادة أكثر طموحًا[1].

ج- مرحلة البشرية:

في هذه المرحلة يسود القانون في الدولة علىٰ جميع رعاياها، وتسود العدالة بينهم، وتحكمهم سياسيًّا أنظمة شبيهة بالنُّظُم الديمقراطية، وينعمون فيها بالسلام والأمان «فتأتي المرحلة البشرية فنجِدُ المساواة في الحقوق أمام القانون وحُصُول كلِّ إنسان علىٰ حقوقه الطبيعية المشروعة في ظل حكومات ديمقراطية شعبية حققت المساواة بين طبقة النبلاء والطبقة العامة، واعترفت بتحقيق هذه الطبقة الأخيرة المشاركة في الحكم»[2].

ومن هذه المراحل التاريخية التي تمرُّ بها الأمم والحضارات، هناك ثلاث حكومات أو أنواع الأنظمة التي تحكم المجتمعات، اختصرها فيكو في:

أ- الحكومة الثيوقراطية، أو حكم الكهنة ورجال الدين، وتستند علىٰ نظرية دينية (وثنية أو سماوية).

ب- الحكومة الأرستقراطية، أو حكم النخبة من الأفراد المبدعين.

ج- الحكومة الديمقراطية (الجمهورية أو الملكية المقيدة) وفيها يحكم الشعب نفسه عبر أدوات التعبير أو المؤسسات[3].

وبحسب رَأي فيكو مَرَّتْ كُلُّ الأمم بهذه المراحل الثلاث ثم سقطت في البربرية والتوحُّش، ففي المرحلة الأخيرة لما تسود الديمقراطية يتطرف أفراد المجتمع في

---

(١) محسن محمد حسين، مرجع سابق، ص٧٨.

(٢) عطيات أبو سعد، مرجع سابق، ص٩٦.

(٣) محسن محمد حسين، مرجع سابق، ص ٧٨.

المطالبة بحقوقهم، ويُغالُون في ذلك، فتزداد أشكال الصراع الاجتماعي الداخلي بين أفراد المجتمع، فتنهدم الروابط المجتمعية وتتفكّك أواصر المواطنة والقانون، ويتحلّل الأفراد من بعض العادات والقيم المتعارف عليها بين أفراد المجتمع، فيسود الانحلال في الأمة، وتسود البربرية في المجتمع ومعها تنهار الدولة ويعيد التاريخ دورته مرة أخرىٰ.

في الأخير، إنَّ إسهام فيكو في فلسفة التاريخ واضحٌ للعيان، فهو أول من قال بأنَّ الإنسان هو صانع التاريخ، وأول من تجاوز فكر التقسيم اللّاهوتيّ المسيحي للتاريخ في الحضارة الغربية، رغم أنَّه كما ذكرنا سابقًا لم يُفصح عن آرائه بشكل مباشر في وجه رجال الدين والكنيسة، لكنْ يؤكد مفسرو فلسفته أنَّ: «إشارته إلىٰ العناية الإلهية إنَّمَا هي للتمويه المحض، قائلين بأنَّ موقفه الحقيقي يقوم علىٰ أنَّ العمليات التاريخية لها اتساقات مُطَّرِدة لا شك فيها، يمكن كشفها عن طريق البحث العلمي في المعطيات التجريبية للتاريخ»[١].

(١) آليان.ج.ديري، التاريخ وكيف يفسرونه، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٣٠.

المبحث الثاني

مونتسكيو

نحو تأويل عقلاني تاريخي جديد لأسباب انحطاط روما

كان حريًّا بنا قبل التطرق إلىٰ فلسفة التاريخ عند مونتسكيو أن نتناول الفيلسوف الفرنسي غرنسوا ماري دي فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨) الذي يعتبره الكثير من الفلاسفة أول من استخدم مفهوم فلسفة التاريخ في إحدىٰ مقالاته المعنونة بـ : (رسائل فلسفية) ويُعدُّ أحد أبرز أقلام فلسفة التنوير، حيث هاجم فولتير الدين المسيحي وخاصَّة رجال الكنيسة في عديد من كتبه ومقالاته، ودعا إلىٰ تخليص التاريخ من الرؤية اللَّاهوتيّة، ودعا إلىٰ ضرورة استخدام المناهج الوضعية العقلية في دراسة التاريخ الإنسانيّ؛ فيقول فولتير: «إنَّني أرغب في ألَّا أكتب تاريخ الحروب؛ بل تاريخ المجتمع كي أؤكد كيف عاش الناس داخل محيط عائلاتهم ومكانة الفنون التي هذبوها وطوَّرها بصورة مشتركة، إنَّ موضوعي هو العقل البشري وليس مجرَّد تفاصيل من الوقائع التافهة، كما أنَّني لستُ مهتمًّا بتاريخ اللوردات العظام، ولكنني أريد أنْ أعرف بمكانة الخطوات التي عَبَرت بالبشر من البربرية إلىٰ المدنية»[١].

وانتقد فولتير نظرية العناية الإلهية واتخذ منها موقفًا معرفيًا صارمًا عكس فيكو، الذي بقي متواريًا خائفًا من رجال الكنيسة، فبالنسبة إلىٰ فولتير التاريخ مِن صنع إرادات الناس ومن تخطيط عقولهم، ولا وجود لإرادات ميتافيزيقية خفيَّة تحكمهم، وأنْ لا دخل للَّاهوت في سيره ومساره «فالتاريخ لا معنىٰ له ولا اتجاه إلا الَّذي تعطيه إياه الإرادات والأهواء البشرية، تبعًا لمقدار استنارَتِهِمَا بالعقل، ولا وجود لماهيات

(١) ويل دوارنت، ص ٣٩٣/ ٣٩٤.

خفية أخرىٰ يكون كل شأن هذه الإرادات والأهواء أنْ تُنَفِّذ مقاصدها بدون أن تعرفها»[1].

لكن لاعتباراتٍ تتعلق بطبيعة المنهجية التي اعتمدت في «محاضرات في فلسفة التاريخ» آثرنا أن نتناول فلسفة التاريخ عند مونتسكيو للمبرِّرات التالية:

١- رغم الأفكار والإسهامات التي قدمها فولتير في فلسفة التاريخ من الناحية النظرية، إلا أنَّه لم يُجرِ دراساتٍ تاريخية ويطبق تلك المبادئ علىٰ تاريخ أوربا أو التاريخ الإنسانيّ، لتخليص التاريخ من الرؤية اللّاهوتيّة، لذلك بقيت مجرد أفكار ومسلمات وفقط، فلم نرَ مِنْ وجهة نظرنا أنَّها تُبرِزُ خصائص فلسفة التاريخ، بينما مونتسكيو في كتابه «تأملات في تاريخ الرومان» يُعدُّ أوّل من عاد إلىٰ التاريخ الروماني لتخليصه فعليًّا من التفسير التاريخي اللّاهوتيّ الذي قدَّمه أوغسطين كما تناولناه سابقًا، وخاصَّة بحثه عن الأسباب الموضوعية التي أدَّت إلىٰ سقوط روما، كالتوسع الجغرافي وتراجع روح المواطنة لدىٰ الرومانيين.

٢- سنختتم هذه المحاضرات ببعض الإسهامات العربية في فلسفة التاريخ، لذلك سنرىٰ كيف حاول هؤلاء المفكرون العرب تفسير الانحطاط الذي تحياه الأمة العربية والإسلامية، مستهدِين بما فعله فلاسفة التنوير الغربيين في إعادة تأويل ماضيهم التاريخي من أجل المرور إلىٰ المستقبل، كما فعل مونتسكيو في تحليله لأسباب سقوط روما.

- في ١٨ يناير من سنة ١٦٨٩ ولد باورن دو مونتسكيو، وكانت ولادته في قصر لابريد ببوردو، تلقَّىٰ تعليمًا عصريًّا في مؤسّسة قريبة من باريس، تابع دراسته القانونية في جامعة بوردو، وبعدها اشتغل لسنوات مستشارًا قضائيًّا لدىٰ البرلمان المحلي، توفي سنة ١٧٥٥ بباريس،[2] ترك لنا ثلاثة مؤلفات مهمة:

أ- الرسائل الفارسية ونشرها سنة ١٧٢١، وتخيل فيها اثنين من الرعايا الفرس يقومان بجولة رحلاتٍ برُبُوع أوربا، ويبعثان بآرائهما وخواطرهما إلىٰ أصدقائهما في

---

(١) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٣، ص١٨٧.

(٢) للمزيد حول حياة مونتسكيو انظر مقدمة المترجم في كتاب، مونتسيكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٣، ص١١ ومابعدها.

فارس، وتنطوي هذه الخواطر علىٰ نقدٍ لاذعٍ للنُّظُم السائدة في المجتمع الفرنسي الأخلاقية والسياسية والدينية.

ب- اعتباراتٌ في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم، ونشره عام ١٧٣٤، وتكلَّم فيه عن تاريخ روما وعظمتها، مستندًا في هذا الكتاب علىٰ آراء المؤرخ «بوليوس» وعَرَضَ أيضًا في هذا الكتاب نظريَّته القانونية عن فصل السلطات.

ج- روح القوانين (الشرائع) وقد نُشِرَ سنة ١٧٤٧، وهو كتابٌ في فلسفة القانون[١].

١- آراء مونتسكيو في التاريخ وفلسفة التاريخ:

في الحقيقة إنَّ اهتمام مونتسكيو بالتاريخ لم يكن الغرضُ منه تأسيسَ منهجٍ جديد في علم التاريخ، وإنَّما اتخذه كسَنَدٍ معرفيّ مهمٍّ ليُثبت من خلاله آراءه في المجال القانوني والسياسي، فمعروفٌ عنه مهاجمته للكنيسة ورجالها، فأمام تزمُّت رجال الدين ورفضهم لآرائه لمْ يجد من حجة يقيمها عليهم إلا العودة إلىٰ التاريخ، لإثبات أنَّ الدين المسيحي من صنع الإنسان «فالتاريخ عند مونتسكيو ليس عبارة عن وقائع تُسَطَّر وشخصيات تُذكَر بما فعلت ولم تفعل؛ بل هو عبارة عن ربط الحقائق بعضها البعض وفهمها فهمًا دقيقًا يؤدي بالمؤرخ إلىٰ استنتاج القوانين العامة التي تَخضع لها»[٢].

فيقول مونتسكيو في مستهل كتابه «روح الشرائع»: «لقد تفحَّصت البشر بادئ ذي بدءٍ، وأعتقد في تنوع العادات اللامتناهي هذا، أنَّهم لم يكونوا فقط منقادين بأهوائهم، لقد وُضِعَت المبادئ ورأيت الحالات الخاصَّة تُنحِّي من ذاتها تقريبًا، وتواريخ جميع الأمم لم تعد تشكل سوىٰ تتمَّة قانون خاصّ يرتبط بقانون آخر ويتعلق بقانون عام»[٣].

ويرىٰ لوي ألتوسير أنَّ التاريخ عند مونتسكيو أصبح خاضعًا لجملة قوانين يستطيع العقل الإنسانيّ أنْ يكتشفَهَا، ولم يعُد التاريخ تحكُمُه الصُّدَف والأهواء، فيقول

---

(١) مصطفىٰ الخشاب، مرجع سابق، ص٤١٤.

(٢) رأفت الشيخ، مرجع سابق، ص١٣٠.

(٣) مونتسكيو، روح الشرائع، مرجع سابق، ص٥.

ألتوسير: «لم يعد التاريخ (عند مونتسكيو) ذلك الحيِّز اللامتناهي الذي تلقىٰ فيه دون تريب أعمال الخيال والصدفة العديدة، المؤمنة بإحباط العقل، الذي لا يستطيع أنْ يتخلَّص منها سوىٰ ضالّة الإنسان وعظمة الله، إنَّ هذا الحيز يتمتع بِبِنْيَة، أنَّه يملك مراكز ملموسة يربُطُ بها أفقًا محليًّا كاملًا من الوقائع والمؤسسات والدول»[1].

ويرىٰ لوي ألتوسير أنَّ مونتسكيو دعا إلىٰ دراسة التاريخ دراسة وضعيَّة، والابتعاد عن فكرة البحث عن الغائية اللَّاهوتيّة في التاريخ، «ولم يتقبَّل الاعتقاد بأنَّه للتاريخ غاية، وأنّه يتابع تحقيق سيادة العقل والحرية والأنوار، إنَّ مونتسكيو هو الأول دون شكٍّ قبل ماركس الذي شرع يفكر بالتاريخ دون إيلائه أية غاية؛ أي دون إسقاط وعي الناس وآمالهم ضمن زمن التاريخ، لقد كان الأول في اقتراح مبدأ وضعي للتفسير الشامل للتاريخ»[2].

أما أهم إسهام لمونتسكيو في فلسفة التاريخ فهو رؤيته الكلية للتاريخ الإنسانيّ، حيث يرىٰ أنَّ التاريخ لا يخضع لعامل واحد؛ بل لجملة من العوامل التي تتضافر مع بعضها في صناعة الحدث التاريخي، فيقول لوي ألتوسير إنَّ: «كاسبرس في عمله حول«فلسفة التنوير» يُمجِّد مونتسكيو؛ لأنه أسس بهذه الطريقة نظرية متفهمة حديثة تمامًا عن التاريخ، أي لأنَّه فكّر في التاريخ تحت مقولة الكلية، وعناصر هذه الكلية في وحدة نوعية، متخليًا بالضبط عن فكرة إمكانية تغلب أحد العناصر علىٰ العناصر الأخرىٰ»[3].

ومن هذا المنطلق، أتت دراساته عن أسباب عظمة روما وانحطاطها، وتوصَّلَ إلىٰ صياغة فرضيتين في فلسفة التاريخ تُفسِّران التاريخ الروماني وهما:

أ- أنَّ تاريخ أية أمة من الأمم يخضع لجملة من العوامل السياسية والأخلاقية والجغرافية والاقتصادية التي تؤدي إلىٰ نشأتها وارتقائها، وفي المقابل أيّ خلل بين هذه العوامل يؤدي إلىٰ انهيارها وانحطاطها.

---

(١) لوي التوسير، مونتيسكيو السياسة والتاريخ، ترجمة: نادر ذكرىٰ، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦، ص٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص٤٧/ ٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص٥٠.

ب- أنَّ العوامل التي أدت إلىٰ عظمة أمة من الأمم، هي ذاتها العوامل التي تؤدي إلىٰ انحطاطها وزوالها، فروما الصغيرة التي انتصرت علىٰ كل أعدائها، بعد أنْ أصبحت إمبراطورية مترامية الأطراف؛ لم يَعُد بإمكانها هزيمة أعدائها بسبب توسُّعها الجغرافي الكبير، وعدم قدرة جيشها علىٰ الحرب في كل أطرافها.

٢- مونتسكيو: تأملات في تاريخ روما، أسباب النهوض والانحطاط:

إنَّ أهم عمل لمونتسكيو في فلسفة التاريخ، هو دراسته الفلسفية للتاريخ الروماني، فحاول أنْ يُقَدِّم قراءة نقدية واعية في الأسباب التي أدت إلىٰ نهضة روما وفي الوقت نفسه انحطاطها، فكما هو معلوم أنَّ القديس أوغسطين في كتابه «مدينة الله» أرجع انحطاط الرومان للفساد الديني الذي انجر عنه الفساد الأخلاقي والانحلال الاجتماعي للمجتمع الروماني، وذلك لمشيئة أرادها الله ليبعث المسيح مخلِّص الإنسانيّة من آثامها.

ظلّ هذا التفسير اللّاهوتيّ للتاريخ الروماني سائدًا طوال القرون الوسطىٰ، إلىٰ أن أتىٰ مونتسكيو ليعيد قراءة التاريخ الروماني قراءة عقلانية، بحيث سعىٰ إلىٰ الكشف عن عوامل عَظَمَة روما وعوامل انحطاطها، ويقول عبد الله العروي في هذا الصدد: «كان مكتوبًا علىٰ روما أنْ تعلو وتسمو وتصل إلىٰ القمة، كما كان مكتوبًا عليها أنْ تنحطّ قبل أن تُطرَد نهائيًا من مسرح التاريخ، هذا ظاهر قول مونتسكيو، ما وراء هذا المكتوب؟ الدهر أمّ الرعاية الربانية»[1].

ويرىٰ مونتسكيو أنَّ: «أسباب نهوض روما هي نفسها التي أدت إلىٰ انحطاطها ثم الانهيار، أسباب عائدة إلىٰ التشريع والتربية، ورعاية الأعراف؟ وتدبير المعاش، رسم الضرائب . . . أعمال يقوم بها البشر في ظروف خارج إرادتهم، يقول إنَّ الجمهورية لو لم تمُت علىٰ يد بوليوس القيصر لماتت علىٰ يد زعيم آخر يتصف بأوصاف قيصر»[2].

---

(١) مقدمة عبد الله العروي في كتاب: مونتسكيو، **تأملات في انحطاط الرومان**، ترجمة: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط٠١، ٢٠١١، ص١٣.

(٢) مونتسكيو، **تأملات في انحطاط الرومان**، ترجمة: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط٠١، ٢٠١١، ص١٣.

أ- في أسباب عظمة روما:

ليس كعادة المؤرخين الذين يبحثون عن الأسباب المباشرة لنشأة روما التاريخية؛ بل راح مونتسكيو بروح فلسفية عميقة يبحث عن الأسباب التي أدَّت إلىٰ عظمة روما، منقِّبًا عن أسباب موضوعية يمكن للعقل الإنسانيّ أن يُدركَهَا، وليست أسبابًا ميتافيزيقية يعجز عن إدراكها، ومن هذا المنطلق لم يعتمد في كتابه «تأملات في انحطاط الرومان» علىٰ المادة التاريخية بشكل مكثَّف، إنَّمَا أراد أنْ يبحث عن الروح التي أدَّت إلىٰ عظمة روما.

وأول عاملٍ أخرج روما من وضعها البائس إلىٰ العظمة والمجد هو ثورة شعبها علىٰ الملكية، وبداية وضع نظام جمهوري للحكم السياسي «فكان ينبغي أنْ يحصُلَ أحد الأمرَين إمَّا أن تُغيِّرَ روما نظام حكمها، وإمَّا أن تحافظ علىٰ الملكية، وتظل فقيرة وحقيرة، ولنا في التاريخ الحديث حالات ماثلة أمامنا، من المفيد أن نتأملها، أهواء بني آدم ثابتة لا تتغير، الظروف وحدها تختلف، أما الدوافع العميقة وراء أهمّ تحولات التاريخ قارّة دائمة»[1].

فالعامل السياسي مهمّ في تغيير الأمم بنقلها من حالة متخلفة إلىٰ حالة متحضرة، وهنا مونتسكيو لم يعد إلىٰ الماضي ليعزِّي نفسه، إنَّمَا ليبحثَ عن عوامل عظمة روما فيستفيد منها في تغيير واقع المجتمع الفرنسي، وهو ما حدث في ما بعد مع الثورة الفرنسية ١٧٨٩م، والذي عُدَّ مونتسكيو أكبر منظِّرٍ لها.

وبعد أن استقرَّت الأوضاع السياسية في روما، وتخلَّص سكانها من النظام الملكي الاستبدادي بدأت الحياة تشق طريقها إليها «فبعد أن تخلصت روما من النظام الملكي عيَّنت لإدارتها قُنصُلين يُنتخبان لمدة سنة، وهذا الإجراء هو الذي يضمَن لها الرفعة والمجد»[2].

ويقوم الاقتصاد الروماني علىٰ الآلة الحربية، أي علىٰ الغزو والسَّبْي والاستيلاء علىٰ موارد الأمم التي يحتلونها فلم يكن الرومان أصحاب تجارة أو صناعة، فكانت

---

(١) المرجع السابق، ص٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص٢٥.

الحرب الوسيلة الوحيدة لديهم لكسب الثراء، كذلك وُضِعَت قواعد صارمة لتوزيع الفَيء، كما هو الحال اليوم عند قراصنة البحر الأسود، بمجرَّد أنْ تنتهي المعركة تُجمَع كل الغنائم من دون استثناء قبل أي يُشرَع في توزيعها علىٰ المقاتلين، فيرىٰ مونتسكيو أنَّ الأمم العظيمة هي التي تبرز في جانبٍ اقتصاديٍّ ما، حتىٰ وإنْ كان وسيلة غير شريفة كالحرب بالنسبة إلى الرومان، وأضاف إليها التوزيع العادل للثروة بين أفراد المجتمع، حتىٰ يستمروا في العطاء والبذل والإنتاج.

وفي سبيل تعزيز مواردهم الاقتصادية القائمة علىٰ الحرب، طوَّرَ الرومان كل أدوات الحروب وطوروا فنونها، من إحكامٍ في الخُطَط العسكرية وغيرها من الأساليب والوسائل، التي لم تَعرِف لها البشريةَ نظيرًا إلىٰ يومنا هذا «فكانت روما في حرب مستمرة وجد عنيفة، إمَّا أن تندثر وإمَّا أن تسود، الشعوب الأخرىٰ تتناوب عليها فترات الحرب والسلم، فلا تكون مثل روما في كل حين علىٰ أتمِّ الاستعداد للهجوم والدفاع عنها»[1].

وأقامت روما نظامًا للملكية العقارية يجعل كل مواطن يمتلك قطعة أرضية في روما، ويرىٰ مونتسكيو أنَّ هذه المِلكيَّة تدفع الأفراد لأن يدافعوا عن مدينتهم بما أوتوا من قوة، فيقول: «المساواة في الملكية العقارية سيسبِّب بروز روما وخروجها من وضعها الحقير، ويقوي هذا الاستنتاج . . . في بداية تاريخها وهي لا تزال مدينة دولة صغيرة، رفض جيرانها، خرقًا للعهود، تزويدها بالمقاتلين، فعُبِّأت في الحين عشر كتائب»[2]، مما يدلُّ علىٰ أنَّ كل قاطِني روما هم في الحقيقة عبارة عن جيش منظَّم مستعدّ للدفاع عنها في كل لحظة.

في الأخير، هذه جملة العوامل التي يرىٰ مونتسكيو أنَّها صنعت المجد لروما، إصلاحات سياسية أسقطت النظام الملكي الاستبدادي، الاعتماد علىٰ الحرب كموردٍ اقتصادي، والتوزيع العادل للثروة بين عموم أفراد الشعب، والمساواة في الملكية العقارية، وسننتقل إلىٰ عَرْض العوامل التي أدت إلىٰ انحطاط روما، لنجد أنَّها العوامل نفسها التي أدَّت إلىٰ نهضتها.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٩.

ب- في أسباب انحطاط روما:

كما ذكرنا سابقًا أنَّ عوامل النهضة نفسها عوامل السقوط، فأول التدهور حصل في المجال السياسي الروماني، حيث بدأت الانقسامات السياسية الحادَّة تنخُر المجتمع الرماني، وبدأ الناس يطالبون بمزيدٍ من الحرية التي أدَّت في النهاية إلىٰ خراب روما «وبينما كانت روما تستعبد شعوب الأرض، كانت في الداخل تشكو من حربٍ خفيَّة، تقبع في جوف البركان لتطفُوَ إلىٰ السطح ما توافَرَت مادَّة تأجيجِها، بعد سقوط النظام الملكي أصبح الحكم بيد الأرستقراطية استأثرت الأسر العريقة بالمناصب الحكومية كما اشتغلت بكل التشريفات العسكرية والمدنية»[١].

فتم توزيع السلطة السياسية في روما بين الأشراف والشيوخ والملك، وبدأ التنافس بين هذه السلطات من أجل تحصيل المصالح الشخصية، ففسد نظام الحكم ولم يعُد الشعب الروماني يحترم سلطته السياسية، وعارض الكثير من القرارات بسبب الحرية الزائدة التي مُنِحت له، فيقول مونتسكيو إنَّ: «هؤلاء الأشراف، الملقَّبون بالآباء، كان هاجسُهم الدائم منعَ عودة الملك إلىٰ المدينة، فدأبوا علىٰ إذكاء نقمة الشعب في كل مناسبة وبأية وسيلة، إلَّا أنَّهم أسرفوا في الأمر، ربَّوا الجمهور علىٰ عداء الملك، فلقَّنوه حبًّا غير محدود للحرية»[٢].

واتخذ مونتسكيو موقفًا نقديًّا من المؤرخين الذين اعتبروا أنَّ انحطاط روما يعود إلىٰ القيصر وفساده، واعتبر أنَّ روما بَلَغت في عصره النقطة التي سَتَنهار سواءً كان هو الحاكم أم غيرُه؛ لأنَّ أسباب الانحطاط تعاظمت في عصره«فأخيرًا انهارت الجمهورية، لا بسبب طُمُوح بعض الأشخاص كما يقال عادة؛ بل بسبب طبيعة البشر الذين يزدَادُون رغبة في السلطة، كلما حازوا قسطًا منها، فيتطلَّعون إلىٰ الكل بعد أن استحوذوا علىٰ الجُلّ، ولو فكر قيصر وبوميوس بتفكير كاطون لفكَّر آخرون بتفكيرهما ولانهارت الجمهورية علىٰ أيديهما»[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص ٨١.

(٢) المرجع السابق، ص٨١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٦.

لمَّا كانت روما مدينة صغيرة كل محارب فيها هو بالضرورة مواطن، لكن لما توسعت روما جغرافيا تلاشت روح المواطنة لدىٰ الرومانيين، الذين ابتعدوا عن روما وأقاموا في الأقاليم التي غَزَوها، لذلك لم يَعُد تفكيرهم منصبًّا علىٰ حماية روما والذَّودِ عن شرفها، فيقول مونتسكيو: «عندما غادرت كتائب الجيش أرض إيطاليا، واجتازت جبال الألب، وعبرت لتقوم بحملات تطول أعوامًا، يظل أثناءها الجندي وقائده بعيدين عن الوطن، ضعُفَت بالتدريج ذهنية المواطنين، فشعر القُوَّاد وهم علىٰ رأس الجيوش والممالك، بأنَّهم أصبحوا أكثر قوة، فلم يعودوا ميَّالين للانقياد»[(١)] فأدَّىٰ هذا التوسع الجغرافي للإمبراطورية الرومانية إلىٰ فساد نظامها الجمهوري، وبالتالي كان أحد عوامل انهيارها، فيقول مونتسكيو: «صحيحٌ أنْ توسُّع الإمبراطورية قضىٰ علىٰ النظام الجمهوري، ولكن صحيح أيضًا أن النِّظام انحلّ بسبب عظمته الذاتية»[(٢)].

بسبب الضّعف والهوان الذي أصاب روما من الناحية العسكرية وتطاول الأمم المجاورة عليها، قامت بمَنحِ المواطنة للكثير من الأعراق الذين يقطُنُوها، فأدَّىٰ ذلك إلىٰ فسادِ اللحمة الوطنية التي كان الرومان يَفتخِرُون بها، وأصبح كلُّ مواطن يُطالِب بحقوقه أكثرَ مِنْ دفاعه عن الجمهورية، فأدَّىٰ ذلك حتميًّا إلىٰ انهيار روما «فمَنَحتْ حقوق المواطنة أولًا لحلفائها الذين لم يُشهروا عليها السلاح، ثم خطوة خطوة، أصبح كل من يسكن أرض إيطاليا مواطنًا رومانيًا، عندئذ صارت روما غير روما، أي تلك المدينة التي امتاز جميع سكانها بذهنية خاصة، بنزوعهم إلىٰ الحرية وكراهيتهم للطغيان . . . وبما أنَّ سكان إيطاليا أصبحوا هم مواطنين، جاءت كل جماعة بميزاتها الخاصَّة وأغراضها الضيِّقة ووَلائِها لمن يحمِي مصالحها من الكُبَراء، فتفرَّقَت روما شيعًا ولم تعُد تُكوِّن وحدة عضوية»[(٣)].

وفي الأخير، يرىٰ مونتسكيو مناقضًا القديس أوغسطين عندما اعتبر سبب انحطاط الرومان فساد أخلاقهم، معتبرًا أنَّ الفساد الأخلاقي انتشر في روما بسب تحسُّن

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص٩٠.

(٣) المرجع السابق، ص٩١.

الأوضاع الاقتصادية لسكان روما، لكنَّه لم يقضِ علىٰ عظمة روما؛ بل للأسباب التي ذكرناها سابقًا، التوسُّع الجغرافي، وتلاشي روح المواطنة لدىٰ الرومانيين، فيقول مونتسكيو إنَّه رغم هذا الانحطاط في الأخلاق «لم تصل روما إلىٰ الحضيض بسبب نظامها القوي الذي أورثها شهامة بطوليَّة، رغم أنَّ نعومة العيش والجري وراء كل أنواع الملذَّات، حافظ الرومان علىٰ بسالتهم وإتقانهم لصناعة الحرب، أمرٌ لم يحصُل، فيما أعتقد لأيَّة أمة أخرىٰ»[1].

إذن، هذه أهم العوامل التي فسر من خلالها مونتسكيو نهضة روما وانحطاطها، وهي برأينا قراءة تأويلية للتاريخ قام بها ليس لغرض العودة إلىٰ الماضي إنَّما لينظر من خلالها إلىٰ المستقبل، فكتابه «تأملات في تاريخ روما» يُعتَبَر بمثابة المختبر التجريبيّ الذي أكَّد من خلاله صحة آرائه عن مبادئ الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، ودفاعه عن بناء الجمهوريات الحاكمة بدلًا من الأنظمة الملكية المستبدة، لذلك التاريخ كمادة خبرية أعانَتْهُ في تقوِيَة حججه التي استخدمها ضدَّ خصومه، الذين كان غالبهم من رجال الكنيسة، فأَسهَمَ في فلسفة التاريخ من خلال تأويله العقلانيّ لتاريخ الحضارة الرومانية مُنَقِّبًا عن سرِّ عظمتها وفي الوقت نفسه عن سرِّ سقوطها.

---

(١) المرجع السابق، ص٩٧.

الفصل الرابع

نظرية التقدم في تفسير التاريخ الإنسانيّ

المبحث الأول: هيغل: العقل يحكم التاريخ

١- نقد مناهج الكتابة التاريخية عند هيغل.

٢- هيغل والتاريخ الفلسفي (فلسفة التاريخ).

٣- هيغل: نحو نموذجٍ تفسيري فلسفي للمسار التاريخي.

٤- مَجرَىٰ تاريخ العالم في التصور الهيغلي.

٥- نهاية التاريخ عند هيغل.

المبحث الثاني: كارل ماركس والتفسير المادي للتاريخ

١- التاريخ في الرؤية الماركسية.

٢- المنهج الجدليّ الماديّ في تفسير الظواهر التاريخية.

٣- مراحل التطور الماديّ التاريخيّ عند ماركس.

المبحث الأول

فيلهلم فرايدريتش هيغل: العقل يحكم التاريخ

ليس من السهل أن تتَعاطَىٰ مع النصوص الفسلفية لهيغل، لما تمتاز به الفلسفة الهيغلية من غزارة إنتاج وكثافة في المعنىٰ، فمن الفلاسفة من يُقسِّم الفلسفة الغربية المعاصرة انطلاقًا من فلسفة هيغل إلىٰ ما قبل وما بعد، نتيجة للأثر الكبير الذي تركته فلسفته في الفكر الغربي المعاصر، فلا تزال نصوصه من أقوىٰ النصوص الفلسفية التي أُنتِجَت في العصر الراهن، بل إنَّ نسقه الفلسفي الذي شيَّده علىٰ المنطق والميتافيزيقا، لا يزال يثير الكثير من الجدل بين الفلاسفة.

ويعد هيغل مؤسس التيار المثالي في الفلسفة الغربية المعاصرة[1]، والتي من أهمِّ سماتها أسبَقيَّة الفكر علىٰ الواقع، حيث «إنَّ سمة المثالية هي أنَّها تفسيرُ «الواقع» الذي نواجهه وننظُر إليه علىٰ أنَّه ذو معنىٰ، علىٰ أنَّه فكرة، بغضِّ النظر عن مظهره الخارجي المحسوس، والمثالية تفترض أنَّ هذا المعنىٰ «الجُوَّانِيّ» هو قِوام حقيقة الواقع وصميم ماهيَّتِه، وأحسب أنَّ هذا هو المعنىٰ الذي أراد هيغل من قوله «الواقعيّ كله عقليّ والعقليّ كله واقعيّ»[2].

---

(١) في ١٧ أب ١٧٧٠ ولد جورج فيلهلم فرايدريتش هيغل في شتوتغارت، وهو ابن موظّف في الدوائر المالية، قام بالدراسة في ثانوية المدينة التي ولد فيها، ثم دخل المعهد الإيكليريكي البروتستانتي في توبنجن، حيث أصبح زميلًا وصديقًا لكل من الشاعر هولدرلين والفيلسوف شلنيج ... اشتغل أستاذًا جامعيًّا في بداية حياته العملية، ثم رئيس تحرير جريدة غارني دي يامبرغ، ثم عُيِّنَ مديرًا لثانوية بنرمبورغ، وأخيرًا عين أستاذًا جامعيًّا في جامعة برلين، التي حاضر فيها إلىٰ أن وافته المنية في ١٤ تشرين الأول ١٨٣١، ترك العديد من المؤلفات منها: مدرات الكواكب، علم المنطق، ظاهرات الروح، العقل في التاريخ وغيرها، للمزيد انظر: رينيه سرو، **هيغل والهيغلية**، ترجمة: أونيس عكرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٠١، ١٩٩٣، ص٦ وما بعدها.

(٢) عثمان أمين، رواد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٩، ص١٣.

وينطوي النسق الفلسفي الهيغلي علىٰ ثلاثيته الديالِكْتِيَّة: الروح والطبيعة والفكر «وبصورة أدقّ فإنَّه يدرُسُ الفكرة الشاملة؛ أي المطلق وذلك في اللحظات الثلاث للمنهج الديالكتيكي: الوضع (القضية) والنفي (النقيض)، والتوحيد (التأليف)، فالفكرة الشاملة هي قبل كل شيءٍ الفكرة المحضة؛ أي الأساس لكلِّ وجودٍ طبيعيٍّ وروحيّ، وهي بذلك تُعادِلُ ما يُسمَّىٰ في الفلسفة الروحانية بالفكر الإلهي قبل خلق العالم، ثم إنَّها بعد ذلك الفكرة المتخارجة، التي تخرج مِنْ ذاتها لتظهر في الزمان والمكان علىٰ أنَّها طبيعية، وأخيرًا أنَّها الفكرة العائدة إلىٰ ذاتها بعد هذا الاغتراب، فتصبح عندئذٍ روحًا واقعيًا»(١).

وفق هذه الرؤية الفسلفية المثاليَّة التي تؤمن بأسبقيَّة الفكر علىٰ الواقع، نظر هيغل إلىٰ التاريخ الإنسانيّ، علىٰ أنَّه تجلٍّ للروح المطلق في الطبيعة، وألَّف في هذا الصدد كتابًا عنونه بـ : «العقل في التاريخ»وأنَّ «فلسفة التاريخ هي القسم الأكثر شيوعًا وشعبيَّة -إذا جاز التعبير- في إنتاج هيغل، فالتاريخ الكلي، كما يتصوره هيغل، ليس التاريخ الأصليّ؛ أي تاريخ الرُّواة الأوائل، وليس التاريخ النظَريّ الذي يفسر الوقائع ويستخرج من الماضي أُمثُولاتٍ عمليَّة، إنه التاريخ الفلسفي الذي يتحكم في الأحداث من وجهة نظر كلية ولا زمانية، فالعقل بالنسبة لهيغل هو في الواقع جوهر التاريخ بالذات»(٢).

وقبل التطرُّق إلىٰ عناصر فلسفة التاريخ عند هيغل، لا بأس أن نذكر بعض الظروف التي عاصرها هيغل، والتي كان لها أثرٌ علىٰ كتابة محاضراته في فلسفة التاريخ:

أ- عاصر هيغل الثورة الفرنسية (١٧٨٩) وما تركته من أثرٍ عميقٍ في وعيهِ التاريخي، حيث اعتبرها تتويجًا لفلسفة التنوير التي أكدت علىٰ مبادئ العقلانية والذاتية والحرية، واعتبرها بمثابة محفِّز معنويّ للألمان ليتخلَّصُوا من ملوك النمسا.

ب- عاصر هيغل دخول نابليون برلين عاصمة مملكة بروسيا الكبرىٰ، وفرضه علىٰ سكانها ما عُرِفَ بمراسيم برلين الشهيرة سنة ١٨٠٦م، التي شعر الألمان أثناءَها بالإهانة أمام الاحتلال الفرنسي وتمنَّوا زوالَه وسقوطه.

---

(١) رنيه سرو، مرجع سابق، ص١٧.

(٢) رنيه سرو، مرجع سابق، ص٤٠.

ج- أحرزت بريطانيا تقدمًا كبيرًا في الجانب الاقتصاديّ عكس ألمانيا التي كانت متخلّفة بالقياس إليها، لذلك فلسفة التاريخ عند هيغل اعتُبِرَت أحد المحفزات للألمان للدخول إلىٰ التاريخ، خاصّة وأنّه أعلىٰ من قيمة الجنس الألماني واعتبره أرقّ الأجناس، وذهب إلىٰ حدّ تأكيده أنّ التاريخ ينتهي مع الدولة الجرمانية.

وتتمثل إسهامات هيغل في فلسفة التاريخ في العناصر التالية:

١- هيغل ونقد مناهج الكتابة التاريخية:

يستهل هيغل في بداية تناوله «محاضرات في فلسفة التاريخ» بقوله إنَّ: «موضوع هذه المحاضرات هو التاريخ الفلسفي للعالم، وليس المقصود من ذلك مجموعة من التأملات العامة حول التاريخ، أملتها دراسة وثائقه، ويفترض أنَّ وثائقه تُقدِّمُ أمثلة لها؛ بل المقصود تاريخ العالم نفسه»[1] إذ اهتمام هيغل منصبٌّ علىٰ التاريخ العالمي؛ أي الكلي في مقابل التاريخ الجزئي، وليست الغاية من هذه المحاضرات التدوين أو التأريخ علىٰ طريقة المؤرخين، إنَّما هي فحصٌ في مناهج كتابة التاريخ، وهو أبرَزُ إسهامٍ له في فلسفة التاريخ باعتبارها دراسة نقدية لمناهج التاريخ، فيقول حسين مؤنس إنَّ: «كلام هيغل فيما يسمِّيه فلسفة التاريخ إنَّما هو مُعظَمُه كلامٌ في منهجية التأريخ، وطريقة الكتابة التاريخية»[2] وفَحَصَ المناهج التي يُكتَب بها التاريخ وحصرها هيغل في: التاريخ الأصليّ والتاريخ النظريّ وأخيرًا التاريخ الفلسفيّ.

أ- التاريخ الأصلي:

إن المقصود بالتاريخ الأصلي عند هيغل، هو ذلك: «التاريخ الذي يكتبه المؤرخ وهو يعيش«أصل» الأحداث ومنبعها، فهو ينقل ما يراه أمامه أو ما سمعه من الآخرين كما هو، وهو حين يقوم بنقل الأحداث فإنَّه يحملها إلىٰ عالم التصور العقليّ فتتحول بذلك مِنْ إطارها الخاصّ إلىٰ إطارٍ داخليّ، هو تصورٌ عقليٌّ تمامًا كما يستوحي

---

(١) هيغل: العقل في التاريخ، مجلد٠١، من محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٠٣، ٢٠٠٧، ص٦٧.

(٢) حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤، ص٨٧.

الشاعر من الصُّوَر المادية التي ينفعل معها صورًا ذهنية»[1].

ونوجِزُ أهمَّ خصائص الكتابة التاريخية لهذا النوع بالنسبة إلىٰ هيغل في:

- يكتب المؤرخ وروح العصر التي شكَّلت الأحداث هي نفسها التي شكلت ذهنيَّة المؤرِّخ، بسبب قُربه من الأحداث ومعايشتها «إنَّ الحاضر الحي في البيئة من حولهم هو المادة الفعلية التي يستخدمونها والمؤثرات التي شكلت الكاتب هي نفسها المؤثرات التي شكلت الأحداث التاريخية، الأحداث التي تُكوِّن مادة روايته، وروح الكاتب هي نفسها روح الأحداث التي يرويها»[2].

- الهدف من روايته الأخبار إحداثُ الوضوح نفسه الذي كان لها عنده بفضل ملاحظاته الشخصية أو الروايات الحية التي يسمعها «إنَّ هؤلاء المؤرخين الأصليِّين يجدون مِن تحت أيديهم وصفًا للأحداث كما يجدون روايات غيرهم من الناس إذ لا يستطيع أحدٌ بمفرده أن يرىٰ كل شيء، لكنَّهم لا يستخدمون مثل هذا النوع إلا كما يستخدم الشاعر تراث اللغة التي تَشَكَّلَت أمامه بالفعل»[3].

- تكون الفترة التي يكتبها المؤرخ عادة فترة قصيرة «فالمواد التي يصنع منها الصورة العامة التي يقدمها هي فتراتٌ قصيرة من الزمان، وأشكال فردية من الحوادث والأشخاص وسماتٌ فردية غير ممحصة»[4].

ويضرب هيغل أمثلة لنا عن هذا النوع من الكتابة التاريخية من خلال بعض المؤرخين، مثل هيردوت في الحضارة اليونانية «فأمَّا النوع الأول (التاريخ الأصلي) يكفي أن نذكُر اسمًا أو اسمين من الأسماء المرموقة، وينتمي هيرودوت وثوكيديدز إلىٰ هذه الفئة، وهناك غيرهم من ذلك النوع من المؤرخين الذين اهتمُّوا بصفة خاصَّة بوصف الأعمال والأحداث وأحوال المجتمع التي وجدوها ماثِلَة أمام أعينهم، والذين شاركوا في روحها»[5] يغلُبُ علىٰ هذا النوع من الكتابة التاريخية الوصفُ

---

(١) مقدمة إمام عبد الفتاح إمام في كتاب: العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٣٢.

(٢) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٦٩.

(٣) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٦٨.

(٤) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٦٩.

(٥) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٦٨.

التاريخيّ الخالي من كل مضمونٍ نقديّ، ويقترب هذا النوع من الكتابة من روايات العوام للأحداث التاريخية.

كما لاحظ هيغل أنَّ هذا النوع من الكتابة التاريخيَّة في العصور الوسطىٰ كان يحتكِرُه الرُّهبان، فيقول هيغل: «كذلك يوجد في العصور الوسطىٰ، فلو استَثنَينَا الأساقِفَة الذين كانوا يحتلُّون مركزَ العالم السياسي ذاتِه؛ لوجدنا أنَّ الرُّهبان احتَكَروا هذا اللون من الكتابة التاريخية بوصفهم كتاب حوليَّات ساذجين»[1].

ب- التاريخ النظري:

يُعتَبَر هذا النوع من الكتابة التاريخية ما يعرف اليوم بعلم التاريخ، الذي يَخضَع لمنهجٍ مُعيَّن ويستلزم من المؤرخ أنْ يعودَ إلىٰ الوثائق ليُدَوِّن الوقائع التاريخية «ويمكن أنْ نُسَمِّيَ هذا النَّوع الثاني مِنْ التاريخ باسم التاريخ النظريّ والمقصود به التاريخ الذي يُعرَضُ بطريقة لا تَحصِرُ نفسها في حدود العصر الذي ترويه؛ بل تتجاوز روح العصر الخاص . . . إنَّ هدف الباحث أن يتوصَّل إلىٰ رؤية كلِّ التاريخ الخاصّ بشعبٍ ما أو بلدٍ ما أو بالعالم؛ أي باختصار ما أُسمِّيه التاريخ الكلي»[2].

وينقسم هذا النوع من الكتابة التاريخية إلىٰ أربعة أقسام فرعيّة، القسم المشترك بينها هي أنَّها تَتَجاوَز وقائع الحاضر وتسعىٰ لتدوين الأحداث الماضية، أوجَزَهَا هيغل في:

النوع الأول: ويقترب هذا النوع التاريخيّ النظريّ مِن التاريخ الأصليّ، لكنْ يختلف عَنه في كون المؤرخين لهذا النوع من الكتابة يكونون محترِسِين منهجيًّا، ويعتمدون علىٰ جمع المادة التاريخية، ويعرِضُونَهَا في غاية الوضوح والدقة، فيرىٰ هيغل أنَّ هذا التناول من التاريخ النظري «يقترب كثيرًا من التاريخ الأصلي حينما يقتصِرُ غَرْضُ المؤرخ علىٰ عرض الآثار التاريخية لبلدٍ من البلدان . . . ويمكِن أنْ نَعُدَّ كُتَّاب الأخبار الذين يقتربون من كتابة النوع الأول من خيرة ممثلي هذا النوع، فهم يكتُبُون بطريقة حيَّة للغاية حتى أنَّ القارئ يستطيع أنْ يتخيَّل أنَّه يستمع إلىٰ معاصري الأحداث وشهود العيان لها»[3].

---

(١) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٧١.

(٢) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٧٢.

(٣) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٧٢/ ٧٣.

لكنَّ هذا النوع من الكتابة التاريخية له زلَّاته وأخطاؤه، ذلك أنَّ المؤرخين يُفخِّمون بعض الأحداث، وفي المقابل يمكن أنْ يُلَخِّصوا أحداثًا أخرىٰ، بسبب اشتغالهم علىٰ فتراتٍ زمنية طويلة جدًّا «فإنَّ تاريخًا من ذلك اللَّون الذي يتطلَّع لأنْ يُغَطِّي فتراتٍ زمنيَّة طويلة، أو أنْ يكون تاريخًا كليًّا، لا بُدَّ في الواقع أنْ يمتنع عن محاولة تقديم تمثيلاتٍ فرديَّة أو شخصيَّة للماضي، كما كان يوجد بالفعل، بل لا بُدَّ أنْ يلخِّصَ صوره عن طريق التجريد، ولا يشمل ذلك فحسب هدفًا بل كل ما يمكن للفكر أن يختصره»[1].

النوع الثاني: يسمَّىٰ هذا النوع من التاريخ النظري بالتاريخ العملي/البرغماتي، وهو نوعٌ من الكتابة التاريخية التي تكون مرتبطة بغايات محددة بالحاضر «علينا أن ندرس الماضي، وأن نُشغِلَ أنفسنا بعالمٍ بعيد عنا، فإنَّ حاضرًا يبزُغُ أمام الذهن، ناتجًا عن نشاطه الخاصّ، كما لو كان مكافئة للذهن علىٰ الجُهد الذي يبذله . . . إنَّ التأملات النظرية البرجماتية، رغم أنَّها بطبيعتها مجرَّدة، بلا جدالٍ، فهي فعلًا وحقًّا خاصَّة بالحاضر وهي تشيع في حوليَّات الماضي الميِّت حياة الحاضر»[2].

وحتىٰ يكون لهذا النوع من التاريخ النظري قيمة في الحاضر، فيرىٰ هيغل أنَّ هذا يتوقَّف علىٰ المؤرخ وروحه أو منهجه، وقدرته علىٰ تأويل الأحداث الماضية، وكيفيَّة استنباط الأحكام الأخلاقيَّة من التاريخ، لكنَّه اتَّخذ موقفًا سلبيًّا من الفكرة القائلة أنَّ التاريخ يعده نفسه، فهو من أنصار وحدة المسار التاريخيّ الخطِّيّ.

النوع الثالث: التاريخ النقديّ، ويختصُّ هذا النوع مِن الكتابة التاريخية بنقد الراويات التاريخية وتمحيصها، حيث يلجأ المؤرخون إلىٰ استخدام المنهج التاريخي المقارَن للتأكُّد من طبيعة المادة التاريخية المرويَّة، ودراسة حقيقتها ومعقوليَّتِها، ويُطلِقُ هيغل علىٰ هذا النوع تاريخ التاريخ «فهذه الطريقة لا تعرض علينا التاريخ نفسه فربما كان من الأوفق أن نسَمِّيهَا تاريخ التاريخ؛ لأنَّها نقد للرِّوايات التاريخية، ودراسة لحقيقتها ومعقوليَّتها، والصفة المُمَيِّزة له من حيث ما هو كائن وما ينبغي أن يكون؛ تكمُنُ في حدَّة الذهن التي يتمتع بها الكاتب والتي تُمَكِّنه مِنْ أنْ ينتزع من

---

(١) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٧٤.

(٢) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٧٤.

الوثائق أشياءً ليست موجودة في المادة المدوَّنة»[1].

في المقابل، وجَّه هيغل انتقادات حادَّة للمؤرخين الألمان الذين اعتمدوا علىٰ هذا المنهج التاريخيّ المقارَن في التحقُّق من الروايات التاريخية؛ لأنَّهم برأيه لم يلتزموا بالأصول المنهجيَّة لهذا النقد العلمي، فأنتجوا معرفة تاريخيَّة شوَّهَت الماضي «فأمَّا نحن (ويقصد الألمان) فلدينا ما يُسمَّىٰ بالنقد «العالي» الذي سيطر تمامًا علىٰ مجال فقه اللغة، كما استحوَذَ علىٰ كتاباتنا التاريخية، وهذا النقد «العالي» كان ذريعة لتقديم كافَّة التشويهات المضادّة للتاريخ والتي يمكن أن يُوحِي بها خيالٌ عابِث»[2].

النوع الرابع: يحمل هذا النوع من الكتابة التاريخية صفتَين متعارضتَين هما: العموميَّة والجزئيَّة، وهذا النوع من التاريخ النظري هو عبارة عن تاريخ جزئيّ لكنَّه في الوقت ذاته عموميّ؛ أي يختصُّ بدراسة مجالٍ تاريخيٍّ محددٍ، عبر فترات زمنية طويلة؛ مثلًا: تاريخ الفنّ، تاريخ القانون، تاريخ اللغة . . . إلخ فيقول هيغل في هذا الصدد إنَّ: «النوع الأخير من التاريخ النظريّ يكشِفُ منذ البداية عن طابعه الجزئيّ، فهو يتَّخذ لنفسه موقفًا مجرَّدًا لكنّه مع ذلك يُشَكِّلُ مرحلة انتقالٍ إلىٰ التاريخ الفلسفيّ للعالم مادام يأخذ بوجهَة نظرٍ عامّة»[3].

أما النوع الثالث من كتابة التاريخ الفلسفيّ عند هيغل؛ فهو عبارة عن فلسفة التاريخ؛ نتناوَلُه في العنصر اللاحق بشكلٍ مفصَّل.

٢- هيغل والتاريخ الفلسفي (فلسفة التاريخ):

إنَّ طريقة الكتابة التاريخية في التاريخ الأصليّ والنظريّ لا تحتاج إلىٰ عظيمِ فكرٍ وعقلٍ، رَغمَ أهميَّتِهما المعرفية وضرورة أنْ يكون المؤرخ ذا عقلٍ نقديٍّ واعٍ بمنهج تناول الأحداث التاريخية، لكنَّهما لا يوفِّران إلا المادة التاريخية التي يشتغل عليها الفيلسوف في التاريخ الفسلفيّ، فيقول هيغل إنَّنا نلاحظ«أنَّه لم يكن ثمَّة حاجة إلىٰ تفسير أو شرح النوعين السابقين من الكتابة التاريخية؛ لأنَّ طبيعتهما واضحة بذاتها،

---

(١) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٧٦.

(٢) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٧٦.

(٣) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٧٦.

لكنَّ الأمر يبدو مختلفًا في هذا النوع الأخير الذي يبدو أنَّه يحتاج بغير شك إلىٰ إيضاح وتبرير، وأعم تعريفٍ يمكن تقديمُه هو القول: بأنَّ فلسفة التاريخ لا تعني آخر سوىٰ دراسة التاريخ من خلال الفكر»[1].

بهذا المفهوم الذي صاغه هيغل حول فلسفة التاريخ، يكون قد حدَّدَ حقلًا فرعيًا جديدًا للفلسفة يشتغل علىٰ التاريخ من زاوية فلسفيَّة محضَة، مع توضيحه أنَّ هناك فرقًا واضحًا بين علم التاريخ الذي يشتغل علىٰ ما هو واقعيّ والفلسفة التي لها مناهجها وأدواتها الفكرية «فلمَّا كانت مهمَّة التاريخ تقتَصِرُ علىٰ أن يضُمّ بين وثائقه ما هو موجودٌ الآن، وما كان موجودًا من قبل أحداث وأعمال فعلية ولمَّا كان يظلُّ ملتزمًا للطابع المميز له، بمقدار ما يظل ملتصقًا بالمعطيات؛ فإنَّ مسار الفلسفة، فيما يتعارض علىٰ خطٍّ مستقيم مع مَسَار المؤرخ»[2]، ويُواصِل موَضِّحًا صِلَة الفلسفة بالتاريخ قائلًا إنَّ: «الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ؛ هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول: إنَّ العقل يسيطر على العالم، وأنَّ تاريخَ العالم بالتالي يَتَمثَّلُ أمامنا بوصفه مسارًا عقليًا»[3].

وينفي هيغل تلك المفاهيم الخاطئة التي تشكَّلت حول علاقة الفلسفة بالتاريخ، ويؤكِّد أنَّ الفيلسوف لا يُزاحِم مطلقًا المؤرخ، وإنَّمَا يسعىٰ إلىٰ تفسير مسار التاريخ بمناهج فسلفية محضة، كما يقول إمام عبد الفتاح إمام: «الفيلسوف لا يزاحم المؤرخ التجريبي في البحث عن الوقائع التاريخية، وجمع المعلومات والمادة والوثائق وما إليها، وإنَّمَا هو يترك له هذه المهمة، وينحصر دور المؤرخ الفلسفيّ في تفسير أحداث التاريخ»[4].

وإذا كان العقل جوهر الطبيعة فإنَّه جوهر التاريخ الإنسانيّ، فنحن كما يقول هيغل إنَّمَا «نستخْلص استنتاجًا من تاريخ العالم حين نقول إنَّ تطوُّره كان مسارًا عقليًّا، وأنَّ التاريخ الذي ندرُسُه يُشكِّلُ المجرىٰ العقليّ الضروريّ لروح العالم، ذلك الروح الذي

---

(١) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٧٧.

(٢) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٧٧/ ٧٨.

(٣) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٧٨.

(٤) مقدمة إمام عبد الفتاح إمام في كتاب: هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٤٢.

تظل طبيعته واحدة، وإن لم يكُنْ يكشِفُ عن هذه الطبيعة الواحدة في ظواهر العالم، ولا بُدَّ أن يظهر ذلك، علىٰ أنَّه النتيجة النهائية للتاريخ»[1].

٣- هيغل: نحو نموذج تفسيري فلسفي للتاريخ الإنسانيّ:

ينتمي هيغل إلىٰ مجموعة الفلاسفة الذين يركّزون علىٰ وحدة مسار التاريخ الإنسانيّ، وإن اختلف معهم في تحديد طبيعة المحرك الأساسي للتقدم عبر التاريخ، لكنْ علىٰ هدي فلاسفة التنوير وإيمانهم بالعقل ومنجزاته، رأىٰ هيغل أنَّ التاريخ الإنسانيّ هو تجلٍّ لفاعليَّة العقل في التاريخ، واعتبر أنَّ التاريخ الإنسانيّ يسير وفق خطة نهائية متكاملة، لها جانبها النظريّ التجريديّ، ولها جانبها الفعلي التجريبيّ «فالبحث في المصير الجوهرِيّ للعقل بمقدار ما يُنظر إليه من حيث علاقته بالعالم -هذا البحث مماثلٌ تمامًا للسؤال: ما هي الخطة النهائية للعالم؟ ويتضمَّن هذا التعبير أنَّ هذه الخطة مقدَّرٌ لها أنْ تتحقَّقَ، فهناك ملاحظتان تفرِضَان نفسيهما : الأولىٰ: مضمون هذه الخطة: أعني تعريفها المجرد، والثانية: تحقُّقَها الفعلي»[2].

ثم حدَّد هيغل ثلاثة عناصر للكيفية التي يحكم العقل بها التاريخ، بمعنًىٰ آخر العناصر التي تُشكِّل مضمون الخطة النهائية للعالم، وهي:

أ- مفهوم العقل/الروح.

ب- الأساليب التي يتحقق بها العقل في التاريخ.

ج- الصورة النهائية التي يتحقق بها العقل أو الروح في التاريخ.

أ- في ماهية الروح عند هيغل:

إنَّ ماهيَّة الرُّوح الحرية، فيقول هيغل إنَّه: «يمكن أن نفهم طبيعة الروح لو أنَّنا ألقَينا نظرة علىٰ ضدِّها المباشر، أعني: المادة، فكما أنَّ ماهيَّة المادة هي الثِّقل؛ فإنَّنا من ناحية أخرى يمكن أنْ نؤكِّد أنَّ جوهر أو ماهيَّة الروح هي الحرية»[3]، والروح مركزها يقع في ذاتها وجوهرها هو الحرية «أمَّا الروح فيمكن تعرفيها بأنها ما يوجد مركزه في

---

(١) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٤٤.

(٢) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٨٥.

(٣) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٨٦.

ذاته، فليس لها وحدة خارجة ذاتها، وإنَّمَا هي موجودة فيها بالفعل إنها توجد في ذاتها وبذاتها، وعلىٰ حين أنَّ ماهية المادة تقع خارجها؛ فإنَّ الروح وجودها في ذاتها، وتلك بعينها هي الحرية»[١].

والمسار التاريخيّ الكلي هو تحققٌ لهذه الروح عن طريق الحرية، ويتمُّ تحقُّق الحرِّية عن طريق الوعي الذاتي بها، «أي إنَّ الحرية نفسها لا تستطيع أن تصير واقعًا منْ غير أنْ تُعرِّفَ نفسها، غير أنَّها لا تستطيع أنْ تُعرِّفَ نفسها إلا إذا تراءت لنفسها علىٰ شكل وجود»[٢].

والأمم والحضارات السابقة وخاصَّة الشرقية منها لم تعرف التاريخ؛ لأنها ببساطة بالنسبة إلىٰ هيغل لم تعرف الحرية، وإنْ عَرَفَتْ الحرية فكانتْ مُقتَصِرَة فيها علىٰ الحاكم الرئيس لها، وكذلك الأمم اليونانية والرومانية التي لم تكن أمة حرَّة بالكامل إنَّمَا عرفت نظام الرِّق والعبودية، لكنْ عدَّها هيغل بمثابة البداية التي شقَّت من خلالها الروحُ وجودَها في هذا العالم المادي عن طريق المواطنين الأحرار في أثينا وروما «فإنَّ الكشف عن الطبيعة الجوهرية للحرية كما تصل إلىٰ مرحلة الوعي الذاتي، وتحقق بذلك وجودُها الخاصّ، إنَّها هي في ذاتها الهدف الذي تريد بلوغه والغاية الوحيدة للروح، وهذه النتيجة هي الغاية الوحيدة التي يستهدفها باستمرارِ مسار التاريخُ الكُلِّيّ»[٣].

ب- الأساليب التي يتحقق بها العقل في التاريخ:

بعد أنْ وضَّح هيغل أنَّ جوهر الروح الحرية، تساءل عن طبيعة الأدوات التي تتحقق بها العقل/الروح في هذا العالم. أي كيف يتجلىٰ الروح عبر المسار التاريخي الكلي، وأكَّد أنَّ الحديث عن الوسائل يعني أنَّ الحديث عن العالم الخارجي الذي تتحَّقق به الحرية كوعي ذاتيّ، وهذا يقودنا مباشرة إلىٰ تناول التاريخ الكلي للإنسانية، وعلىٰ الرَّغم مِنْ أنَّ الموضوع الحقيقي للتاريخ هو الكلِّيّ لا الفرديّ، إلَّا أنَّ هيغل يرىٰ أنَّ أوَّل نظرة إلىٰ التاريخ تُقنِعنا أنَّ أفعال الناس تصدُرُ بالضرورة عن طبيعة حاجاتهم، وأنَّ

---

(١) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٨٧.

(٢) عبد الفتاح الديدي، هيغل، دار المعارف، مصر، ٢٠٠١، ص١٠٥.

(٣) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٨٩.

انفعالاتهم هي المحرك الأولي للتاريخ، ويذهب هيغل إلىٰ التأكيد علىٰ أنَّ كلَّ ما تحقق عبر مسار تاريخ الإنسانيّة «تقْبَع مِنْ ورائه منافع شخصية للبشر، أو حاجات جزئية للأفراد تكون بمثابة المحفِّز الذي يُخرِج هذه العوامل إلىٰ حيِّز الوجود «وهذه المجموعة الهائلة من الإرادات والمصالح والأنشطة تُشكِّل الأدوات والوسائل التي يتجَسَّد بها روح العالم لبلوغ هدفه، وهي تنقِل روح العالم وتجعلُهُ يتحقق بالفعل»[1]».

ثم يؤكد هيغل علىٰ ضرورة أنْ يتَّحد الجانب الذاتيّ للأفراد (مصالحهم الشخصيَّة) مع الغاية العامّة للدولة التي ينشئونها، وبذلك يتم تأسيس الدَّولة تأسيسًا قويًا، فتزدهر وتنمو وتتطور، فيُعلِّقُ قائلًا: «عندما تتَّحد المصلحة الخاصة للمواطنين مع المصلحة العامة للدولة، وحين يجد كلٌّ واحدٍ منهما في الآخر إشباعه وتحققه الفعليّ، لكن كثيرًا من المؤسسات في الدولة لابد أن تقوم، ولابد من إنشاء الكثير من الأجهزة السياسية وما يصاحبها من تنظيمات مناسبة وهذا يقتضي صراعات طويلة من جانب الروح/العقل قبل أن يكتشف التنظيمات المناسبة»[2].

ج- الصورة النهائية التي يتحقق بها العقل أو الروح في التاريخ:

إنَّ الصورة التي تتحقق بها الروح في التاريخ، تأخذ شكل وحدة بين الإرادة الذاتية والإرادة الموضوعية، ووحدة بين الجانب الذاتي والجانب الموضوعي، ولا يتجلّىٰ ذلك إلَّا في الكلّ الأخلاقي للدولة، فيقول هيغل: «هذا الوجود الجوهريّ هو وحده الإرادة الذاتيَّة والإرادة العقلية: إنَّه الكل الأخلاقي أو الدولة التي هي تلك الصورة من الحقيقة الواقعية التي يكون للفرد فيها حريته ويتمتع بهذه الحرية، لكنْ بشرط أنْ يعرِفَ ما هو مشتركٌ للكلّ ويؤمِن به ويريده»[3].

وانتَقَدَ هيغِل فكرة أنَّ الإنسان حرٌّ بالطبيعة وأنَّ المجتمع سلبه حريته، فأكد أنَّ الإنسان همجيّ بالطبيعة، وضبْطُ غرائزِه وحيوانيتِه هو مَن يقوده إلىٰ التحرُّر، وأنَّ أول

---

(١) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٨٥.

(٢) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٩٤.

(٣) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص١٠٩.

خطأ يصادفنا «يتناقض تناقضًا مباشرًا مع فكرتنا عن الدولة من حيث هي التحقق الفعلي للحرية، وأعني به الرأي القائل: إنَّ الإنسان حرٌّ بالطبيعة، لكنَّه في المجتمع وفي الدولة التي تجتذب الإنسان مع ذلك بطريقةٍ لا تقاوم لا بُدَّ له من أن يحُدَّ مِنْ هذه الحرية الطبيعية»[1].

إنَّ مسار روح العالم بالنسبة إلىٰ هيغل يهدف في النهاية إلىٰ تأسيس الدولة التي تُحقق الحرية لمواطنيها، وبالتالي غاية التاريخ هي الدولة، وغاية الدولة هي الحرية، فيقول هيغل إنَّ الدولة: «هي فكرة الروح في التجلِّي الخارجي لإرادة البشر وحريتها، ولذلك فإنَّ التغيير في وجهة التاريخ يرتبط بالدولة ارتباطًا لا ينفصِم، والمراحل المتتالية للفكرة يتجلَّىٰ فيها بوصفها مبادئ سياسية متميزة»[2].

إذن، تُشكِّل هذه العناصر الجانب المضمونيّ من الخطة المتكاملة التي يسِير عليها التاريخ الكلي، ثم يأتي الجانب التجريبي لهذه الخطة عند هيغل وسمَّاه التطور التاريخي، ونتناوله فيما يلي:

٤- هيغل وتطور تاريخ العالم:

بعد أن تناول هيغل العناصر التي تشكل الجانب المضموني للخطة المتكاملة لسير التاريخ الإنسانيّ، ممثلة في ماهية الروح وطبيعة أدوات تحقُّقها، والصورة النهائية التي تتحقق بها، يعرِض هذه العناصر في مَخْبَرِ التاريخ، أي يسقطها علىٰ التاريخ ويرىٰ كيف تجسَّدت علىٰ أرض الواقع البشري.

في البداية، يستهلُّ حديثه عن مبدأ التطور الذي يحكم العالم الإنسانيّ عكس العالم الطبيعي الذي يحكمه التطور لكنَّه لا يبعَث بالغرابة ولا يجذبنا إليه، بينما التغيرات التي طرأت علىٰ الإنسان علىٰ مرِّ العصور تحمل إلينا الدهشة وتدفعنا إلىٰ محاولة تفسيرها، لذلك اعتبر هيغل أنَّ التطور: «يتضمن كذلك وجود بذرة كامنة، أي قدرة أو وجود بالقوة يكافح لكي يتحقق. هذا التصور الشكليّ يتحقق وجوده الفعلي في الروح، التي تتَّخذ من التاريخ الكلِّي للعالم مسرحًا لها، ومِلكًا لها، ومجالًا لتحقُّقها»[3].

---

(١) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص١١٢.

(٢) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص١١٤.

(٣) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص١٢٧.

شبَّه هيغل الروح بالبذرة التي تنتظر عوامل الطبيعة للانتِشاء ويخرج منها النبات، فكذلك الروح يكافح في التاريخ للتحول من الوجود بالقوة إلىٰ الوجود بالفعل، فلو ألقينا بأعيننا علىٰ مسارِ التاريخ لوجَدنَا كما يقول هيغل إنَّ تاريخ العالم: «يعرض التدرج في تطور ذلك المبدأ الذي يكوِّن مضمونَه الجوهريّ هو الوعي بالحرية . . . ويكفي أن نقول هنا إنَّ الخطوة الأولىٰ في هذا المسار تعرِض لاحتجاب الروح في الطبيعة، أما الخطوة الثانية فتبين الروح وهي تتقدم في سيرها نحوَ الوعي بحريتها»[1].

واعتبر هيغل أنَّ الحضارة اليونانية والرومانية انتشت فيهما بذرة الروح، لكنَّ مسارها لم يستمر في النمو والكمال، وحدثت انقطاعات في مجال الوعي بالحرية، ويقصد هنا فترة القرون الوسطىٰ في أوربا، أما المجتمعات الإنسانيّة التي لم تعرف الحرية فهيغل لا يصنفها ضمن المسار الكلي للتاريخ كالحضارات الشرقية القديمة.

وفلسفة التاريخ تتناول التاريخ عندما يصبح معقولًا وقابلًا للتَّعقل؛ أي عندما تحكم العقلانية سلوك الأفراد والمجتمعات، فيقول هيغل: «المنهج الوحيد الذي يمكن أن يأخذ به البحث الفسلفي، ويكون متَّسقًا وذا قيمة؛ هو تناول التاريخ حيثما تبدأ العقلانية في التغلغُل في السلوك الفعليّ لشئون العالم، أعني حيث تظهر حالة للأشياء تحقق فيها العقلانية نفسها في الوعي والإرادة والفعل»[2] والأمم الغابرة التي لم تعرف أشكالًا من التنظيمات السياسية ولم تقم فيها دول، يرىٰ هيغل أنْ لا حاجة لنا بدراستها؛ لأنَّه لم يتحقق فيها التاريخ الموضوعي، ذلك «أنَّ تلك العصور التاريخية (سواءٌ تصوَّرنَاها بوصفها قرونًا طويلة أم ألوفًا من السنين) التي انقضت علىٰ الأمم قبل أن يُكْتَب فيها التاريخ، والتي ربما كانت حافلة بالثورات وبالهجرات، وبأغرب التقلُّبات، هي من هذه الزاوية نفسها مُفتَقِرَة إلىٰ التاريخ الموضوعي؛ لأنها لا تتضمَّن أي تاريخ ذاتي»[3].

وليس لأنَّنا لا نمتلك الوثائق والسجلات التي تدلُّ علىٰ تاريخ هذه الأمم، لذلك نُقصيها من الدراسة الفلسفية؛ بل لأنَّها لم تعرف الدولة التي تُمثِّلُ صورة تحقُّق الروح

---

(١) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص١٢٩.

(٢) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص١٣٢.

(٣) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص١٣٥.

في مسار التاريخ العالميّ «ولسنا بحاجة إلىٰ أنْ نفترض أنَّ وثائق وسجلَّات هذه الفترات قد فُقِدَت بالصدفة؛ بل نقول بالأحرىٰ إنّنا لم نجد منها شيئًا؛ لأنَّ وجودها لم يكن ممكنًا، وذلك لأنَّه في الدولة وحدها يمكن أن تظهر المعرفة بالقوانين، ويمكن أن تظهر معها أفعالٌ واضحة ومميَّزة، يصاحبها وعيٌ واضحٌ بهذه الأفعال»[1].

ويكشف التاريخ الكلِّيّ عن تطور الوعي بالحرية من جانب الروح، وما يترتب عليه من تحققٍ فعليّ لهذه الحرية، وهذا التصور برأي هيغل يكون بشكلٍ متدرج عبر سلسلة من التجلِّيات في زيادة منسوب الحرية، وفق منطق جدليّ بحت «فإنَّه لمن الأهمية القصوىٰ، في إدراك التاريخ، وفهمِه فهمًا شاملًا، أنْ تكون لدينا الفكرة التي ينطوي عليها هذا الانتقال، وأن نفهمها، فالفرد بوصفه وحدة يمرُّ بدرجاتٍ مختلفة من التطور ويظلُّ هو نفسه الفرد، ويسير الشعب بطريقة مماثلة حتىٰ تصل الروح التي تتجسد فيه إلىٰ درجة الكلية، وفي هذه النقطة تكمُنُ الضرورة الأساسية والفكرية (أو العقلية) للانتقال؛ هذه هي روح الفَهمِ الفلسفيّ الشامل للتاريخ»[2].

يستمرُّ هذا التقدُّم للروح إلىٰ أنْ تَتحقَّق كليَّة في شكل الدولة، عبر فتراتٍ تاريخية متتالية، فيقول هيغل إنَّ: «مبادئ المراحل المتتالية للروح التي تبعث الحياة، في الأمم خلال تدرج ضروري، ليست في نفسها إلَّا خطوات فحسب في تتطور روحٍ كليّ واحد يرتفع من خلالها ويُكَمِّلُ نفسه ليصل إلىٰ مرحلة الشمول الكلي الذي يحوي ذاته»[3] وهذا التحقُّق الكلي لن يكون من منظور هيغل إلَّا مع الأمة الجرمانية التي تُصبح موحدة وينعم كل فرد فيها بالحرية الكاملة، ومن هذا المنطلق ينتهي التاريخ بعد أنْ تستفرغ الروح ما بها من ممكنات علىٰ شكل دول وحريات.

٥- نهاية التاريخ عند هيغل:

ربما يتساءل البعض قائلًا: كيف للتاريخ أن يصل إلىٰ النهاية؟ فالحديث عن النهايات نجده في العادة في الدراسات اللَّاهوتيّة، فما الذي دفع بهيغل الفيلسوف العقلاني للقول بنهاية التاريخ؟ في الحقيقة إنَّ ما عرضْناه سابقًا من تصور فلسفي

(١) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص١٣٥.

(٢) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص١٥٥.

(٣) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص١٥٥.

هيغلي عن تطور التاريخ الإنسانيّ، والذي وضعه في ثلاثة مراحل متتالية، تبدأ مع الروح الذي يتطور من خلال الوعي بالحرية ليتجسَّد في النهاية في صورة دولة، هو ما يدفعنا إلىٰ اعتبار أنَّ هيغل يرىٰ التاريخ يسير وفق مسار خطّيّ متصاعد، تمثل قاعدته الحضارة اليونانية التي عرفت أشكالًا معينة من الحرية، وتمثل قمته النهائية الأمة الجرمانية التي تسودها الحرية المطلقة، حيث «جعل هيغل التاريخ يقف عند الحاضر، وإنْ كان هذا يعد مقبولًا من وجهة نظر المؤرخين فإنَّه غير مقبول من فلاسفة التاريخ، حيث يبدو أنَّه قصد أنَّ التاريخ قد توقَّف مساره مع الدولة الألمانية ولن يبرحها أو يتعداها إلىٰ غيرها»[(١)].

في المقابل، نفَىٰ هيغل أن يُعيد التاريخ نفسه واعتبرها فكرة خاطئة، خاصَّة في جانب الاستفادة من دروس التاريخ، فيؤكِّد أنَّ لكلِّ أمة تاريخها الخاص، ومبادئها التي تدفعها إلىٰ النهضة والتطور، ولا توجد أمة في التاريخ استعانت بتاريخ الأمم التي سبقتها، وهذا نتيجة لتطور الروح في مسار التاريخ الإنسانيّ، لذلك يرىٰ أنَّ: «ما تعلمه التجربة والتاريخ هو أنَّ الشعوب والحكومات لم تتعلم شيئًا قط من التاريخ، ولم تعمل وفقًا لمبادئ مستمدة منه، إذن يندمج كل عصر في ظروفه الخاصة ويعرض وصفًا للأشياء فريدًا تمامًا في نوعه ... ومن غير المُجدي الارتداد إلىٰ مماثلة في الماضي، وعبثًا تُناضِلُ ظلالُ الذكرىٰ الباهتة مع الحياة الحاضرة وحريته»[(٢)].

في الأخير، اعتقد هيغل أنَّه أتم ختم الفلسفة وتوهم أنَّ التاريخ سينتهي مع الأمة الجرمانية، لكن حدثت الكثير من الأمور السياسية والأحداث التاريخية التي أثبتت عكس نُبوءته، فرغم عظمة إسهامه في الفلسفة التاريخ؛ إلَّا أنَّه كما يقول هاشم صالح: «قد اعتقد هيغل بأنَّه خَتَم العلم والفلسفة وتوصَّل إلىٰ المعرفة المطلقة ولكنَّ هذا كان وهمًا بالطبع، فالعلم لم ينتهِ بعدَ هيغل وكذلك الفلسفة، ولكنَّ عظمة فلسفة هيغل تكْمُنُ في أنَّه مشىٰ بالفلسفة في عصره إلىٰ نهاياتها القصوىٰ، ووصل بها إلىٰ نوعٍ من النُّضج قلَّ نظيره»[(٣)].

---

(١) رأفت الشيخ، مرجع سابق، ص١٦٦.

(٢) هيغل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص٧٥.

(٣) هاشم صالح، الانتفاضات العربية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الساقي، لبنان، ط٠١، ٢٠١٣، ص٤٣.

المبحث الثاني

كارل ماركس والتفسير المادي للتاريخ

ولد كارل ماركس سنة ١٨١٨م بمدينة ترير ببروسيا الرينانية، كان أبوه محاميًا وكان يهوديًا ثم اعتنق البروتستانتية، درس ماركس الحقوق والفلسفة بجامعة برلين، وأنجز أطرُوحته للدكتوراه حول فلسفة أبيقور، انضمَّ إلىٰ جمعية الهيغليين اليساريين، حيث انتشرت أفكار هيغل خاصَّة علىٰ يد فيورباخ الذي وجَّه انتقاداتٍ للعلم اللَّاهوتيّ، ودعا لتأسيس المذهب الماديّ الذي أخذ يسيطر علىٰ الفكر في تلك الفترة.

اشتغل ماركس كرئيس تحرير لجريدَة الرينانية في كولونيا، لكنَّ الحكومة منعتها من الصدور، فانتقل ماركس بعدها إلىٰ باريس سنة ١٨٤٣م ليُصدِر الحولية الفرانكو- ألمانية التي صدر منها عددٌ واحد ثمّ تمّ إغلاقها من طرف السلطات، وفي سنة ١٨٤٥م طُرِدَ من فرنسا بسبب أعماله الثورية والتحريضية للجماهير، فانتقل إلىٰ بروكسل التي لم يُقِم فيها طويلًا ليعود إلىٰ باريس، ثمَّ انتقل بعدها إلىٰ لندن، وهناك ألَّفَ كتبه الشهيرة: مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي سنة ١٨٥٩م، كتابه: رأس المال، المجلد الأول سنة ١٨٦٧م، وهو أشهر كتبه علىٰ الإطلاق ويحوي أهمّ أفكاره وافتراضاته النظرية عن الاقتصاد السياسي والمجتمع، وعن التغير الاجتماعي ودور البروليتاريا، وتناقضات النظام الرأسمالي، ثم نشر كتاب: «الحرب الأهلية في فرنسا سنة ١٨٧١م» وعاش مناضلًا في الحركة العُمَّالية في بريطانيا رغم فقره المدقع إلىٰ أن توفي سنة ١٨٨٣م[١].

نتناول أهم مقولات كارل ماركس الفكرية في فلسفة التاريخ، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار جملة الملاحظات التالية:

---

(١) فلاديمير لينين: كارل ماركس سيرة مختصرة، منشورات دار صامد، تونس، بدون طبعة، ص٣/ ٤.

١- يعتبر الفكر الماركسيّ نتيجة للممارسات النقدية لـ: أولًا: للاقتصاد السياسي الذي تزعَّمه الإنجليزي دافيد ريكاردو، ثانيًا: للفلسفة المثالية التي تزعَّمها هيغل وفيورباخ، ثالثًا: للاشتراكية الفرنسية وعلىٰ رأسها الحركة السانسيمونية، وفي الأخير ماركس سعىٰ قدر الإمكان إلىٰ تحقيق أفكاره علىٰ أرض الواقع، فأسَّس جمعيات الشيوعيين، وساهم في تأطير الحركة العمالية في بريطانيا.

٢- بعد وفاة ماركس انقسمت الماركسية إلىٰ تيارين فكريين هما: التيار الاشتراكي والتيار الشيوعي، ولم تحظَ أعمال مفكرٍ في القرن العشرين بالقراءة والتأويل كأعمال ماركس، والتي لا تزال إلىٰ هذا اليوم تثير الكثير من الجدل، وانتقلت الماركسية من نظرية في الاقتصاد السياسي إلىٰ نظرية في علم الاجتماع، وتحوَّلت إلىٰ نظريات أدبية ونقدية في العلوم الاجتماعية والإنسانيّة.

٣- قدَّمت الماركسيَّة رؤية شاملة للإنسان والعالم، وتاريخ البشرية، لذلك تحولت إلىٰ عقيدة بالنسبة إلىٰ أتباعِها، رغم تأكيدِها أنَّ الدين أفيون الشعوب، وتحوَّلت إلىٰ عقيدة سياسية واقتصادية حكمت العديد من الدول كروسيا وأوربا الشرقية وبعض دول أمريكا اللاتينية وإفريقيا وآسيا.

ولا تزال الماركسية كنظرية اقتصادية وفلسفية وعقيدة بالنسبة إلىٰ أتباعها تثير الكثير من الجدل في الأوساط العلمية والفلسفية، رغم أنَّ النسق الفسلفي الماركسي لا يحتاج إلىٰ جهدٍ كبير للإحاطة به مقارنة كما رأينا مع الفيلسوف الألماني هيغل، ويَعتبر الكثيرُ من المفكرين أنَّ الماركسية أتَتْ كتتويجٍ للعديد من الفلسفات المادية التي تضرب بجذورها في الفلسفة اليونانية، والتي تُعلي من قيمة الواقع المحسوس علىٰ قيمة الفكر وعمليات الذهن، وتؤكد علىٰ أنَّ الوجود المادي يحدد الوعي الإنسانيّ، وليس كما توهم هيغل أنّ الفكرة هي التي تصنع التاريخ، وأنَّ الإنسان ذاته جزءٌ من الطبيعة يخضع حتميًّا لقوانينها «فترجع الجذور الأولىٰ المادية التاريخية الديالكتيكية إلىٰ أفكار الفلاسفة اليونانيين الأوائل الذين اعتبروا المادة أصل الطبيعة والحياة، وتعتبر المادية الديالكتكية من المكونات الأساسية التي شيد عليها الفيلسوف كارل ماركس تفسيره للتاريخ البشري»[1].

---

(١) خالد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، الدار العربية للعلوم وناشرون، لبنان، ط١، ٢٠٠٩، ص٥٧.

من هذا البعد المادي الشامل لنظرة ماركس إلىٰ التاريخ، وتقديمه رؤية فلسفية مادية للتاريخ، نتناولها في العناصر التالية:

١- التاريخ في الرؤية الماركسية:

من رؤية مغايرة تمامًا لتصور هيغل للتاريخ، القائم علىٰ فكرة العقل يحكم التاريخ، نظر ماركس إلىٰ أنَّ التاريخ تصنعه القوىٰ الاقتصادية المادية، وأنَّ الفكر ذاته انعكاس لهذه القوىٰ المادية والإنتاجية، واعتبر أنَّ فلسفة هيغل وفيورباخ المثاليَّة في حينها تعبيرٌ عن الطبقة البرجوازية التي نشأت في ألمانيا في تلك الفترة في صراعها مع طبقة الإقطاعيين.

ويتمثل إسهام ماركس الفلسفي نقل المادية من العالم الطبيعي إلىٰ العالم الإنسانيّ لدراسته والكشف عن قوانينه «فيكمُن دور ماركس وإنجِلز في كونهما نقلَا «الفكرة المادية» من مجال الطبيعة والعلوم الطبيعية إلىٰ مجال المجتمع واتَّخذ منها منهجًا عامًّا لتطور المجتمعات، ولفهم الكون ولتحقيق ممكنات تغييره»[١].

ونظر ماركس إلىٰ الإنسان باعتباره جزءًا من الطبيعة المادية، وما يصدق عليها من قوانين؛ يصدق عليه «أصرَّ ماركس علىٰ أنَّه مِنْ أجل فهم التاريخ يجب أن نرىٰ البشر كجزءٍ من العالم الماديّ، ويُحدِّد سلوك الإنسان بالقوىٰ المادية، مثله في ذلك مثل سلوك أي كائن آخر»[٢].

فالتاريخ مِنْ منظور ماركس هو صراعٌ اجتماعيٌّ بين القوىٰ التي تحوز القوىٰ المادية، وليس كما توهم هيغل أنَّه صراع بين الأفكار، «فلم يكن ماركس إذن أول من تنبَّه إلىٰ أنَّ التاريخ لا يسيِّره العقل المطلق وحده، ولا يصنعه الرجال العظام بعبقرياتهم؛ وإنَّمَا تصنعه عملية تطوُّرٍ اجتماعيّ داخليّ في كيان كل أمة، وصراع الطبقات للوصول إلىٰ الحكم ... والذي فعله ماركس أنَّه نصَّ علىٰ العامل

---

(١) رفعت السعيد، ماركسية ماركس، هل نُبدِّدها أم نجددها؟ الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٨، ص١٥.

(٢) كريس هارمان، كيف تعمل الماركسية، مركز الدراسات الاشتراكية، وحدة الترجمة - بيروت، من دون طبعة، بدون سنة.

الاقتصادي الاجتماعي في تحريك التاريخ نصًا شديدًا وصاغ منه نظرية متكاملة الأطراف . . .»[1].

وعليه يجب أن نفهم التاريخ من الخارج لا من الداخل؛ لأنَّ الحياة الفعليّة لها أصل في التاريخ الإنسانيّ؛ لذلك يقول ماركس: «فإنَّه من الواجب أن نكتب التاريخ علىٰ الدوام وفقًا لمقاييس تقع خارجة منه، إنَّ إنتاج الحياة الفعليّ يظهر في أصل التاريخ، بينما التاريخ حقًّا وفعلًا يبدو كأنَّه منفصل عن الحياة العاديَّة، شيئ خارج الأرض وفوقها»[2].

لذلك، عمل المؤرخون علىٰ الفصل بين الطبيعة وتاريخ الإنسان، فلم يسعوا إلا لتدوين الأخبار والأحداث العظيمة من وجهة نظرهم، وتركوا البحث عن التطور المادي للحياة الإنسانيّة، فيقول ماركس: «ومن هنا، فإنَّ علاقة الإنسان بالطبيعة تنفىٰ من التاريخ، الأمر الذي يترتَّب عليه التعارض بين التاريخ والطبيعة، ونتيجة ذلك فإنَّ أنصار هذا التصور للتاريخ لم يتمكنوا أنْ يرَوا في التاريخ إلَّا الأحداث التاريخية والسياسية الكبرىٰ والصراعات الدينية، ومختلف أنواع النِّضالات النظرية ولم يكن لهم بدّ بصورة خاصَّة، في كل عصر تاريخي، من المشاطرة في وهم هذا العصر»[3].

وأدّىٰ هذا الفصل بين الإنسان وتاريخه الفعلي والطبيعي إلىٰ تصورٍ مفاده أنَّ هناك محركًا للتاريخ يتمثل في قوىٰ لاهوتية خارقة أو أفكار محضَة، ولهذا يرىٰ ماركس أنَّ الألمان كفلاسفة ومؤرخين يغلب عليهم هذا التصور المثالي للتاريخ الإنسانيّ، فإنَّ الألمان يتحركون في ميدان الفكر الخالص ويجعلون من الوهم الديني القوة المحركة للتاريخ، إنَّ فلسفة التاريخ عند هيغل هي النتيجة الحاسمة الأخيرة المختزلة في «تعبيرها الصافي» لمجمل هذه الطريقة التي يتَّبعُها الألمان لكتابة التاريخ، لا التي لا تولي الاهتمام بالمصالح الفعلية، ولا بالمصالح السياسية؛ بل بالأفكار المحضة[4].

ويذهب ماركس في إرجاعه لهذه الأفكار المثالية إلىٰ ضرورة البحث عن مصدرها

---

(1) حسين مؤنس، مرجع سابق، ص١١٥.

(2) كارل ماركس، فردريك انجلز، الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، ١٩٦٨، ص٤٦.

(3) المرجع السابق، ص٥١.

(4) المرجع السابق، ص٥١.

الحقيقي، ويقول إنَّ الأوضاع المادية للبشر هي التي تصنع أفكارهم وليس العكس كما يتوهم البعض أنَّ أفكارهم مَن صنع وعيهم العقلي، فالطبقة التي تمتلك وسائل الإنتاج المادي في عصرٍ تاريخيٍّ ما؛ تسود أفكارُها ومفاهيمُها وتصوراتها للتاريخ والإنسان، والعلاقة بينهما، ذلك «أنَّ أفكار الطبقة السائدة هي في كل عصر الأفكار السائدة أيضًا، يعني أن الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي في الوقت ذاته القوة الفكرية السائدة، إنَّ الطبقة التي تتصرَّف بوسائط الإنتاج المادي تملك في الوقت ذاته الإشراف علىٰ وسائط الإنتاج الفكري»[1].

وعليه لا يجب في التاريخ أن نبحث عن الرجال العظام أو الأفكار الخارقة التي غيَّرت التاريخ؛ بل أن نبحث في كل مرحلة تاريخية عن طبيعة الطبقة التي كانت تحوز وسائل الإنتاج المادي «ومعنىٰ هذا أنَّ ماركس وأتباعه يقولون إنَّ الظروف المادية للمجتمعات هي التي تحرك التاريخ، فالثورات والانقلابات السياسية سواء كانت عنيفة سريعة، أو هادئة بطيئة، ترجع في نهاية الأمر إلىٰ أوضاع العمل والإنتاج والملكية»[2].

إذن، التاريخ ما هو إلا صراع بين طبقتين إحداهما تمتلك وسائل الإنتاج المادي وطبقة لا تملك هذه الوسائل، ومن هذا المنظور يجب أن نتناول التاريخ الإنسانيّ الذي يحكمه الصراع الاجتماعي في كل مراحله التاريخية، ويسعىٰ علم التاريخ إلىٰ اكتشاف قوانين التطور المادي والتغيرات الاجتماعية التي تطرَأ علىٰ المجتمعات البشرية «فلم يتخذ ماركس موقفًا أساسيًّا ومنظمًا فيما يتعلق بالتطور المادي للتاريخ إلَّا مرتين، أي إنَّه استعمل هذا الإطار النظري بصفته باحثًا في التاريخ لتأويل بعض الأوضاع أو بعض التحليلات التاريخية، وذلك بشكل لا مثيل له في القرن الثامن عشر مع برومر لويس بونابرت»[3].

---

(1) المرجع السابق، ص٥٦.

(2) حسين مؤنس، مرجع سابق، ص١٢٢.

(3) يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط٠١، ٢٠٠٢، ص٦٥.

٢- المنهج الجدلي في دراسة التاريخ:

أخذ ماركس المنهج الجدلي من هيغل واعترف بذلك في كتبه، لكن قلب ذلك المنهج رأسًا علىٰ عقب «فالكلية عند هيغل هي كلية عقلية وهي نَسَق أنطولوجي مُقفل، ليصبح آخر الأمر في هوية من النسق الفعلي للتاريخ، وهكذا كان المسار الجدلي عند هيغل مسارًا أنطولوجيًا شاملًا، ليجد فيه نمط المسار الميتافيزيقي في الوجود»[١]، بينما ماركس خلَّص هذا المنهج من بعده الميتافيزيقي المتعالي وأرجعه إلىٰ الوضع الاجتماعي التاريخي «فأمًّا ماركس فقد فصل الجدل عن هذا الأساس الميتافيزيقي في الوجود، وأصبحت سلبية الواقع في مؤلفاته وضعًا تاريخيًا، لا يمكن تجميده بجعله حالة ميتافيزيقية وبعبارة أخرىٰ فقد أصبحت وضعًا اجتماعيًا، مرتبطًا بشكلٍ تاريخيٍّ خاصّ بالمجتمع، والكلية التي يصل إليها الجدل الماركسي تصبح كلية المجتمع الطبقي»[٢].

ويقوم المنهج الجدلي عند ماركس علىٰ ثلاثة عناصر، وتتمثل في:

أ- العنصر الأول: التغير من الكمّ إلىٰ الكيف:

يرىٰ ماركس أنَّ التغير الحادث في جميع الظواهر الطبيعية والإنسانيّة هو التغير من الكمّ إلىٰ الكيف، ويضرِب لنا مثلًا بالماء في حال تحوُّله من الحالة السائلة إلىٰ الحالة البخارية الغازية أو الجامدة، فهذا التحول يحدث بالتدرج، وكذلك التغيير المفاجئ ينطبق علىٰ الإنسان ولا يقتصر علىٰ الطبيعة، والإنسان ذاته أتىٰ كطفرة عن التحول التدريجي للكائنات الحية في الطبيعة من حالتها الكَمِّيَّة إلىٰ الحالة الكيفية.

ومن هذا المنطلق، ما يحدث في التاريخ من تطور وتحول يخضع لهذا المبدأ؛ أي التغير التدريجي من الكمّ إلىٰ الكيف «ويؤمن ماركس بأنَّ هذا التغيير المفاجئ أو الطفرة في تطور المجتمع هو ما نسميه باسم الثورة، فهي من ناحية حصيلة تغيُّرٍ كمِّي تدريجي، ومن ناحية أخرىٰ تغيير كيفيّ مفاجئ نحو الوضع الجديد حيث تختفي

---

(١) هربرت ماركيز، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة العامة المصرية للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص٣٠٣.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠٣.

الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية إلىٰ القديمة فتبرز فجأة أوضاعٌ جديدة، أي انهيار النظام القديم وظهور نظام جديد مكانه»[1].

ب- العنصر الثاني: تداخل الأضداد وصراعها:

يرىٰ ماركس أنَّ التناقض يحكم الحياة الطبيعية والإنسانيّة، وأنَّ كلَّ ما في هذا الوجود يخضع لصراع الأضداد، أي الحركة وضدِّها، والفعل وردِّ الفعل، وهكذا، وأنَّ سرَّ الوجود متعلِّقٌ بهذا التناقض، وهو المُفضي إلىٰ التغير والتطور.

ويرىٰ ماركس أنَّ: «الصراع بين الطرفين هو المضمون الداخلي للحركة والتطور، وأنَّ التناقضين يتعايشان في حقيقة واحدة كالموت والحياة، والمُلَّاك والمستأجرين، والبرجوازية والبروليتاريا، وكلٌّ من الجانبين المتناقضين يميل إلىٰ الانتقال إلىٰ الجانب الآخر، البروليتاريا الثائرة تصبح الحاكمة بعد أن كانت محكومة، وينقلب الملاك إلىٰ مستأجرين لا أرضَ لهم»[2].

ج- العنصر الثالث: نفي النفي:

يؤكد ماركس أنَّ الحياة الإنسانيّة والطبيعية هي عبارة عن مراحل متسلسلة من نفي النفي، أي كل مرحلة معينة تنفي المرحلة التي سبقتها، وليس النفي بمعنىٰ العدم، وإنَّما النفي الذي يعني الهدم والبناء، ويضيف ماركس: «أنَّه في التاريخ الاقتصادي بدأت الحضارة بالملكية، ثم أصبحت مع مرحلة التطور الزراعي عائقًا دون الإنتاج، فتلاشت الملكية العامة، لتصبح ملكية خاصة، التي أصبحت نتيجة التطور الأعلىٰ، وظهور الصناعة عائقًا دون تطور الإنتاج، كان لا بدّ من العودة إلىٰ الملكية الخاصة»[3].

أخذ ماركس بعناصر المنهج الجدلي وطبقّها علىٰ التاريخ الإنسانيّ فتوصّل إلىٰ أنَّ هذا التاريخ مرّ بخمس مراحل أساسية «تكمُن الفكرة الماركسية في إطار المادية التاريخية، والتي تُسمَّىٰ بالتشكيلة الخماسية، فتاريخ البشر ليس مجرَّد حشدٍ عشوائي

---

(١) محمود أحمد صبحي، مرجع سابق، ص٢٢١.

(٢) محمود أحمد صبحي، مرجع سابق، ص٢٢١.

(٣) محمود أحمد صبحي، مرجع سابق، ص٢٢٣.

ومختلط من الأحداث والأفعال والإنجازات إنَّمَا هو عملية تاريخية متسقة وتنطلق من سُلَّمٍ مرئيٍّ، محددٍ سَلَفًا، وهذا الحشد المختلط من الأحداث والأفعال أمكن تقسيمه إلىٰ خمس تشكيلات أساسية وهي: الشيوعية البدائية، العبودية، الإقطاعية، الرأسمالية، الاشتراكية»[1].

٢- مراحل التطور المادي التاريخي عند كارل ماركس:

في ما يخص فلسفة التاريخ عند ماركس، نقول إنَّه اعتبر الفلسفة أحد أشكال الوعي الزائف أو إحدىٰ الأدوات الفكرية التي تُستخدَم في تزييف الوعي، ونَشَر في هذا الصدد كتابه المعنون بـ«بؤس الفلسفة» والذي انتقد فيه بحدَّة الأفكار المثاليَّة التي ترىٰ أنَّ التاريخ ومساره تحكُمه قوىٰ ميتافيزيقية تتجاوز حدود العقل الإنسانيّ، ودعا إلىٰ ضرورة أن نتساءل عن مصدر هذه الفلسفة والأفكار لنجدها تعكس بطريقة ما الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي كان يحياها المجتمع الألماني في تلك المرحلة التاريخية «فما يتشكل في العقل الإنسانيّ من أفكار وتخيُّلات ليس إلا محصّلات لعمليات الحياة المادية يمكن التحقق منها إميريقيًا، كما ترتبط بأشياء مادية، إنَّ الأخلاق والدين والميتافيزيقا وسائر أشكال الأيديولوجيا وما يرتبط بها من أشكالٍ للوعي لم تَعُد تحتفظ بهيئتها المستقلة، وهي ليسَ لها تاريخ ولا تطور، فالناس لا يُطوِّرون إلا إنتاجهم المادي وتفاعلاتهم وعلاقاتهم المادية، كما يغيرون أيضًا أو يعدلون إلىٰ جانب وجودهم الواعي؛ تفكيرهم وناتج تفكيرهم، إنَّ الحياة لا تتحدد عن طريق الوعي؛ بل إنَّ الوعي هو الذي يتحدد عن طريق الحياة»[2].

في المقابل، ما كتبه ماركس من مراحل عن التطور التاريخي لا يُعدّ إلَّا في صميم فلسفة التاريخ، لأنَّه أولًا: قدّم رؤية شاملة للتاريخ الإنسانيّ، وثانيًا: لأنَّ تصوُّره لتلك المراحل لا سند تاريخيَّ لها، بمعنىٰ عبارة عن تأملات فسلفية محضة للتاريخ، فحاول أنْ يبحث عن العلَّة الوحيدة التي تحرك التاريخ، عن طريق تطبيقه للمنهج

---

(١) رفعت السعيد، مرجع سابق، ص١٨.

(٢) بوتومور: علم الاجتماع الماركسي، ترجمة: محمد علي محمد، عبد الرزاق الجلبي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٤، ص١٠-١١.

الجدلي الديالكتيكي علىٰ التاريخ، ورغم ادعائه أنَّ فلسفته عبارة عن علم طبيعي يشبه العلوم الطبيعية لكون موضوعه الإنسان في المجتمع؛ «فإنَّ المادية التاريخية هي محاولة ماركسية للإجابة بأسلوب ماديّ وجدلّي علىٰ دوافع وبواعث وممكنات ومستقبل التطورات والصراعات المجتمعية، فالتاريخي، ليس من صنع الأفراد (أبطال وقادة وحكام)؛ وإنَّما هو من صنع الناس عمومًا، لكنَّ الناس يصنعون حياتهم ومجتمعاتهم بإنتاجهم لمتطلبات حياتهم وعبر علاقاتهم الإنتاجية»[1].

وقبل تطرُّقه إلىٰ المراحل الخمس للتطور التاريخي الذي عرفته المجتمعات الإنسانيّة؛ صاغ ماركس ثلاث مقدمات فلسفية تاريخية:

المقدمة الأولىٰ: في ضرورة الاجتماع الإنسانيّ، لتلبية مختلف الحاجات عن طريق إنتاج وسائل مادية «فتضمَّنت هذه المقدمة علىٰ أنَّه لا بدَّ للبشر أن يكونوا في مركزٍ يُمَكِّنُهم من العيش، كيما يكون في مقدورهم أن يصنعوا التاريخ . . . العمل التاريخيّ الأول هو إنتاج الوسائل الضرورية لتلبية هذه الحاجات»[2]

المقدمة الثانية: التطور بشكل مستمرّ في الوسائل المادية لتلبية الحاجات الإنسانيّة «وهي أنَّ تلبية الحاجات الأولىٰ (عمل التلبية وأداة التلبية التي تمّ اكتسابها) تدفع إلىٰ حاجات جديدة، وهو العمل التاريخي الأوّل»[3].

المقدمة الثالثة: إنَّ التطور التاريخي نَجَمَ عن التكاثر الإنسانيّ وتزايُدِ حاجات السكان، فيقول ماركس: «إنَّ الطَرَف الثالث الذي يتدخل هنا في التطور التاريخي منذ البداية أن البشر، الذين يصنعون من جديد حياتهم الخاصة في كل يوم؛ يشرعون في وضع بشرًا آخر (التكاثر) . . . وهذه الأسرة التي كانت في الأصل العلاقة الاجتماعية الوحيدة تصبح في وقتٍ لاحق، عندما تخلق الحاجات المتعاظمة علاقات اجتماعية جديدة، وتخلق زيادة السكان حاجات جديدة»[4].

---

(١) رفعت السعيد، مرجع سابق، ص١٨.

(٢) كارل ماركس، انجلز، الأيديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص٣٧.

(٣) كارل ماركس، انجلز، الأيديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص٣٨.

(٤) كارل ماركس، إنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص٣٨.

وتشتمل مراحل التطور التاريخي عند ماركس علىٰ:

أ- المرحلة الشيوعية:

وفي هذه المرحلة تكون الملكية مشاعيَّة؛ أي لم يظهر بعدُ تقسيمٌ للأرض، ويعيش أفراد هذا المجتمع البدائي علىٰ الصيد والقنص، ولا وجود للصراع الاجتماعي بسبب عدم ظهور تقسيم العمل ولا ظهور الملكية.

ب- المرحلة العبودية:

تبدأ هذا المرحلة مع بداية ظهور الملكية الخاصَّة التابعة للدولة، وكذلك مع تطور وسائل الإنتاج المادي، فتظهر طبقات في هذا المجتمع: طبقة الأحرار وطبقة الرقيق والعبيد، ويمثل المجتمع اليوناني والروماني أحد أوجه هذا المجتمع العُبُوديّ.

ج- المرحلة الإقطاعية:

تتطور وسائل الإنتاج المادي في هذه المرحلة، خاصَّة المتعلقة بالإنتاج الزراعي، وتصبح الملكية خاصَّة، وتختفي بشكل نهائي الملكية الجماعية أو المشاعية، وتسود في هذه المرحلة التاريخيَّة طبقتان: طبقة الإقطاعيين التي تمتلك الأراضي، وطبقة الأقنان، وهم الذين يشتغلون عند طبقة الإقطاعيين، وساد هذا النوع من المجتمعات في القرون الوسطىٰ في أوربا.

د- المرحلة الرأسمالية:

تتطور وسائل الإنتاج الاقتصادي في هذه المرحلة، وبداية ظهور أدوات الإنتاج الصناعي، ونشأة المصنع كوحدة إنتاجية تقوم علىٰ الإنتاج الآلي، وهنا تتكون طبقتان إحداهما الطبقة البرجوازية التي تملك وسائل الإنتاج، والأخرىٰ الطبقة البروليتارية (العمال) التي تبيع القوة بعملها بأجرٍ لتعيش، وتجسَّدت هذه المرحلة في القرن الثامن عشر مع الثورة الصناعية التي عرفتها أوربا.

طبعًا الانتقال من مرحلة إلىٰ أخرىٰ لا يكون إلَّا من خلال ثورة الطبقة المستغِلَّة علىٰ الطبقة التي تستغلُّها، فيسقط النظام القائم ويظهر بدلًا عنه نظام جديد في كل

مرحلة تاريخية، فبعد قيام الثورة البروليتارية نصل إلىٰ المرحلة الاشتراكية.

و- المرحلة الاشتراكية:

في هذه المرحلة تكون وسائل الإنتاج الاقتصادي بيَدِ طبقة العمال، أي ملكيَّة جماعية، ويتم التخلُّص من الطبقة البرجوازية، وتسود العدالة الاجتماعية المجتمع الإنسانيّ، وهذه المرحلة هي آخر مرحلة تتطور عندها قوة الإنتاج المادي[1].

في الأخير، نظر ماركس إلىٰ التاريخ علىٰ أنَّه مسارٌ خطّيّ مستقيم، تُمثّل نقطته الأولىٰ الإنسانيّة في حالة المشاعية التي تكون الملكية فيها جماعية، لينتهي التاريخ عند النقطة الأخيرة، فبعد مرحلة الاشتراكية تسود الشيوعية التي تكون وسائل الإنتاج فيها ملكيَّة جماعية، وتختفي كلُّ أشكال الملكية الخاصَّة، ورآها ماركس نوعًا من الحتمية التاريخية التي لا جدال فيها.

غير أنَّ هذه الحتمية التاريخية التي تناولها ماركس ودافع عنها في معظم كتبه، كذَّبتها حوادث التاريخ التي جاءت بعده، فالاشتراكية تجسَّدت في روسيا التي لم تمرّ بالمرحلة الرأسمالية إنَّمَا قفزت مباشرة من المرحلة الإقطاعية إلىٰ المرحلة الاشتراكية، والثانية أنَّ ثورة البروليتاريا التي تنبَّأ بحدوثها في إنجلترا لم تحصُل بسبب التحسُّن الذي عرفته الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للعمال، وبالتالي سَادَ ولا يزال النظام الرأسمالي الليبرالي في عُقرِ أوَّل دولة عرفت هذا النمط الاقتصادي في العالم.

إنَّ فلسفة التاريخ عند ماركس بخلاف الفلاسفة الذين سبقوه أو الذين أتوا بعده، اعتبرها أداة نضالٍ سياسيٍّ واجتماعيّ من أجلِ تحسين أوضاع العمال، من خلال نشر الوعي الاجتماعي بحقوقهم الإنسانيّة؛ لذلك تركت الكثير من الأثر في الحياة الواقعية العملية، رغم أنَّها من الناحية الفلسفية لم تُعمِّر طويلًا في ساحات الفكر الإنسانيّ، بسبب مواقفها الحادّة من الدِّين الذي اعتبرتْه أحد أشكال الوعي الزائف التي يجب علىٰ الإنسان تجاوزه، فماركس اعتبر أنَّ «وجودَ البشر الاجتماعيَّ هو الذي يقرِّر وعيَهم؛ لذا فالواجب يدعونا لدراسة الواقع الاجتماعي الحيّ، دراسة العلاقات التجريبية؛ لأنَّ هذه العلاقات هي التي تفسر تصوراتنا وأفكارنا وليس العكس كما

(١) كارل ماركس، إنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص٢٦ وما بعدها.

يجيب أولئك الأيديولوجيون الذين تصبح للفكرة المجرَّدة عندهم قوة الحركة للتاريخ . . . بحيث ترد إلىٰ تاريخ الفلسفة»[1].

أمَّا من ناحية الكتابة التاريخية، فدعا ماركس إلىٰ ضرورة عَدَم الفصل بين تناوُل الأحداثِ والوقائع التاريخيَّة والسِّيَاقَات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة التي تولَّدت عنها، فاستفاد من هذه الفكرة العديدُ من المؤرخين وطوَّروا علىٰ أساسها ما عُرف بعلم التاريخ الجديد، وأصبحت لهم إسهاماتٌ بارزة في هذا النوع من الكتابة التاريخية المعاصرة «فتعتبر مساهمة ميشيل فوفيل أكثر من حسمًا في مجال «تاريخ الذهنيات» فهو من أكثر المؤرخين الماركسيين المعاصرين نباهة وخيالًا، وهو أيضًا من أكثر الذين ساهموا في تقدُّم «التاريخ الجديد» بعدم اقتصاره علىٰ خطابٍ منهجيٍّ عام»[2].

---

(١) كارل ماركس، إنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص١١.

(٢) جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، لبنان، ط٠١، ٢٠٠٧، ص٤١٧.

الفصل الرابع

نظرية التَّعاقُب الدَّورِيّ للحضارت

في تفسير التاريخ الإنسانـيّ

المبحث الأول: أسوالد شبنغلر والسقوط الحتمي للحضارة الغربية.

١- شبنغلر ونقض المركزية الغربية في الكتابة التاريخية.

٢- شبنغلر ونظرية التعاقب الدوري كنموذج فلسفي تفسيري للتاريخ الإنساني.

٣- مراحل الحضارة عند شبنغلر.

٤- أُفول الحضارة الغربية من وجهة نظر شبنغلر.

المبحث الثاني: أرنولد توينبي ونظرية التعاقب الدوري للحضارات.

١- الانتقادات التي وجهها توينبي للمؤرخين الغربيين.

٢- توينبي ونظرية التحدي والاستجابة كنموذج فلسفي تفسيري للتاريخ الإنساني.

٣- عوامل نمو الحضارات وأسباب انحطاطها عند توينبي.

٤- إمكانية تجاوز حتمية انهيار الحضارة الغربية.

المبحث الأول

أسوالد شبنغلر والسقوط الحتمي للحضارة الغربية

إنَّ التبشير الذي ظلت تمارسه فلسفة التنوير طوال القرن التاسع عشر عن الحداثة والتقدم الإنسانيّ، وأنَّ البشرية وجدت طريقها للانعتاق من الفكر اللّاهوتيّ، وأنَّ قيم العقلانية والعدالة والعلمانية ستسود بلا رجعة، وأنَّ التاريخ سيبلغ أوجه ونهايته مع ظهور الدولة كما تصوره هيغل، وتنتشر النظم السياسية الديمقراطية القائمة علىٰ الحرية والمساواة والإخاء؛ حيث «يعتبر التنوير، وعلىٰ مرّ الزمن، وبالمعنىٰ العريض تعبيرًا عن فكرة التقدم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدًا، أما الأرض التي تنورت كليًّا؛ فهي الأرض التي تشع بشكل يوحي بالانتصار. كان برنامج التنوير برنامجًا يهدف إلىٰ فكّ السحر عن العالم، لقد أراد التحرُّر من الأساطير وأن يحمل للمخيلة سند العلم»[1].

فإنَّ تطبيقات المشروع التنويري أفضَت نتائجه إلىٰ عكس ما حلُم به فلاسفة التنوير، فجاءت أحداث أوائل القرن العشرين صادمة للعقل الغربي، ممثَّلة في حربٍ أخذت طابعًا عالميًّا دمَّرت البنية الاقتصادية للدول الأوربية وخلَّفت ملايين الضحايا، وعَرَفَت بعدها صعود الحركات الفاشية والنازية، ممَّا دفع بالكثير من الفلاسفة والمؤرخين للحديث عن أُفول عصر الأنوار، وبداية دخول أوربا إلىٰ عصور الظلام «فحين تقوم فلسفة التاريخ بنقل أفكار إنسانَوِيّة كما لو كانت قوىٰ فاعلة في التاريخ نفسه، وأنْ تضع حدًّا لهذا التاريخ بجعله منتصرًا؛ فإنَّ هذه الأفكار ستكون فاقدة للبراءة التي تشكل

---

(١) ماكس هوركهايمر، ثيودور ف.ادورنو، جدل التنوير، شذرات فلسفية، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، طرابلس، ط١، ٢٠٠٦، ص٢٣.

جزءًا من مضمونها، إنَّ السخرية التي تثيرها هذه الأفكار حين لا يكون الاقتصاد، أي العنف إلىٰ جانبها . . .»[١].

وفي ظل هذا المزاج السلبي الذي سيطر علىٰ بعض المفكرين الغربيين، ظَهَرَ فلاسفة تاريخ ذوو نَزَعَاتٍ وُصفت بالتشاؤمية حيال المستقبل الإنسانيّ، واتَّخذوا من الحضارة كوحدة للتحليل التاريخي، ومنهم من ذهب إلىٰ الحديث عن بداية العدّ التنازلي لأُفول الحضارة الغربية، ويأتي في مقدمة هؤلاء أسوالد شبنغلر[٢]، الذي أسَّس لأول مرة رؤية فلسفية للتاريخ مُزحزِحَة للمركزية الغربية التي ظل الفلاسفة والمؤرخون الغربيون يقرءون من خلالها وحدة مسير التاريخ الإنسانيّ، ومؤكدة علىٰ حتميَّة أُفول الحضارة الغربية.

لذلك، سنتناول أهم عناصر فلسفة التاريخ عند شبنغلر في جملة النقاط التالية.

١- شبنغلر ونقض المركزية الغربية في الكتابة التاريخية:

في ظل أزمات إبستمولوجية اجتاحت العلوم الطبيعية والإنسانيّة، بَدَا المشهد الفكري وكأنَّ العلم وُضِع علىٰ مشرحة النقد، بسبب جملة من التغيُّرات التي عصفت بمبادئه التي ظلت راسخة، كقوانين نيوتن التي لم يَعُد لها مبرر مع نسبية إنشتاين، وكذلك قصور المناهج الوضعية في دراسة الظواهر الإنسانيّة، ومن بين تلك التحولات والأزمات التي أصابت العلوم؛ أزمة المعرفة التاريخية، فبعد الإيمان بإمكانية تقديم تصوُّر شمولي للتاريخ الإنسانيّ، والإيمان بوحدة مساره عبر التأكيد علىٰ فكرة التقدم كجوهرٍ محرّك لهذا المسار؛ لم يعُد المؤرخون مقتنعين بهذا التصور حول المعرفة التاريخية ووحدة المسار التاريخي.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٦٧.

(٢) أسوالد شبنغلر ولد في ماي عام ١٨٨٠، وفي مدينة لبلاكنبورغ في الهرتس، يدين بالديانة المسيحية البروتستانتية، وتلقىٰ دراسته في ثانوية في مدرسة: هلة ثم انتقل إلىٰ جامعة برلين، حيث تخصص في العلوم الطبيعية، وانتقل من هذه الجامعة إلىٰ جامعة ميونيخ، ليعود إلىٰ برلين ثانية، ثم يغادرها ويستقرفي مدينة ميونيخ وقضىٰ حياته في التأمل إلىٰ أن توفي في أيار ١٩٣٦، أشهر مؤلفاته كتابه: «تدهور الحضارة الغربية»، للمزيد انظر: أسوالد شبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان، الجزء الأول، بدون سنة طبع، ص٥.

وعصَفَت بعض الأحداث التاريخية بالفكرة القائلة بالتقدم الإنسانيّ كالحرب العالمية الأولىٰ، والدمار الهائل الذي ألحقته بأوربا، بسبب الاعتماد علىٰ منتجات العقل العلمي الذي طور العديد من الأدوات الحربية التي أخذت الإنسان إلىٰ حتفه، فلم يعد بعض المؤرخين يؤمنون بهذا التاريخ الكلّي الشمولي، وانتقدوا النزعة الوضعانية التي سيطرت علىٰ مناهجه باعتباره علمًا يسعىٰ إلىٰ صياغة قوانين لسَبر الأنشطة الإنسانيّة في التاريخ؛ حيث «إنَّ الثورة الجديدة في التاريخ، قوَّضت النظرة الوضعية المسيطرة التي تجعل التاريخ علمًا لقوانين الممارسة البشرية، وهي النظرية التي نجد اكتمالها في المقاييس الماركسية وزمنيتها الخطية»[1].

من هذا المنطلق، يُعدّ شبنغلر من الفلاسفة الألمان الأوائل الذي انتقدوا بحدة المعرفة التاريخية في تلك المرحلة، وخاصّة تقسيم المؤرخين التاريخ العالميّ إلىٰ ثلاث مراحل شهيرة: قديم ووسيط ومعاصر، ونفيه التام لفكرة التقدم الإنسانيّ، واعتبرها بمثابة خرافة تنتجها كل حضارة عندما تكون في مرحلة قوتها المادية.

لذلك، أهم إسهام لشبنغلر في فلسفة التاريخ نقده للمناهج التي كتب بها التاريخ العالمي، والغايات التي رسمها المؤرخون لعلم التاريخ، ونوجز أهمّ النقاط النقدية له في:

- دعا شبنغلر المؤرخين إلىٰ ضرورة تجاوز النظرة السطحية التي يعالجون مِن خلالها الحوادث والوقائع التاريخية، ودعاهم إلىٰ البحث عن عمقها الروحي الحقيقي، وأن يكفُّوا عن استخدام المناهج الوضعية التي تشبه مناهج العلوم الطبيعية في دراسة الوقائع التاريخية، فيقول في هذا الصدد «إنَّ معالجة التاريخ مثل هذه المعالجة الذرائعيَّة ليست سوىٰ جزء من «العلوم الطبيعية» داءٌ تنكُّرِيّ، ذلك أنَّ مُناصري التاريخ المادي لا يحيطون من جانبهم هذه الحقيقة السرية، لكنَّ معارضيهم هم الذين لا يستطيعون أن يروا التشابه بين المنهاجين»[2].

- إنَّ المؤرخين والفلاسفة يسعَون إلىٰ دراسة التاريخ العالميّ، تحديد شكله

(١) السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدىٰ ميشال فوكو، دار المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص٣٨.

(٢) أسوالدشنبغلر، مرجع سابق، ص٤٥.

الخارجيّ، لكن مهما حاول هؤلاء فإنَّهم لن يُقدِّموا إلَّا صورة ضئيلة عن التاريخ العالمي، لذلك يجب أن يكفُّوا عن تقديم تلك الصور الجاهزة عنه، فيقول شبنغلر: «إذن، ما هو تاريخ العالم؟ إنَّه بالتأكيد عَرضٌ منتظم للماضي، إنَّه افتراضٌ باطنيٌّ، إنَّه تعبير طاقة من أجل شعور بالشكل، لكن الشعور من أجل الشكل، مهما كان أكيدًا مُعرَّفًا محدَّدًا؛ فإنَّه ليس كالشكل نفسه، لا شكَّ أنَّنا نشعر بتاريخ العالم ونخبُرُه ونعتقد أنَّه يجب أن يُقرأ تمامًا كما تُقرأ الخارطة، غير أنَّنا حتىٰ هذا اليوم لا نعرف سوىٰ أشكاله وليس شكله الخاصَّ الذي هو صورة حياتنا الباطنية الخاصة»[1].

إذن، يجب أنْ يكُفَّ المؤرخون الغربيون عن تقديم التقسيم الثلاثي للتاريخ العالمي، قديم ووسيط وحديث «فهذا التقسيم هو منهاج تافهٌ سقيم غير ذي معنىٰ إلىٰ حدٍّ لا يصدقه العقل، لكنه منهاج، علىٰ كل حال، يسيطر علىٰ تفكيرنا التاريخي سيطرة مطلقة ...»[2]، ويؤكد شبنغلر أنَّ هذا التقسيم الثلاثي للتاريخ حَرَمَ العقل الأوربي من إدراك التاريخ العالمي، وحتىٰ من إدراك التاريخ الأوربي باعتباره تاريخًا جزئيًّا ينتمي إلىٰ تاريخٍ كلِّيّ «فبفضل تقسيمنا هذا فشلنا في إدراك المركز الحقيقي للجنس البشري في التاريخ العام، وللعالم الجزئي الصغير الذي نَمَا وتطور علىٰ تربة أوربا الغربية منذ عهود الإمبراطورية اليونانية والرومانية، كما وقد فشلنا في الحكم علىٰ أهميته النسبية وفوق كل ذلك فشلنا في تقدير اتجاهه»[3].

ويرىٰ شبنغلر أنَّ المنهج التاريخي الذي يعتمده المؤرخون والمتمركز حول التاريخ الأوربي؛ منهجٌ لا معقولية له، وأنَّ الحوادث التاريخية في المستقبل ستثبت محدوديته وفشله في دراسة التطور التاريخي العالمي، ذلك أنَّ الحضارات القادمة «ستجد من الصعوبة عليها بمكان أنْ تصدِّق بأن صحة منهاج كهذا بما له من تَتَالٍ بسيطٍ محدودٍ بخطوط مستقيمة وتناسبات عديمة من كل معنىٰ، منهاج تزداد لا معقوليته مع كل قرن، منهاج عاجز عن أن يمتصَّ داخله الميادين الجديدة للتاريخ على الشكل الذي تخرج متعاقبة»[4].

---

(١) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ص٥٩.

(٢) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ص٦٠.

(٣) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ص٦٠.

(٤) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ص٦٠.

إنَّ هذا المنهاج التاريخي الذي يعتمده المؤرخون في أوربا يفتقد إلىٰ الموضوعية، حيث يجعل هذا المنهاج أوربا كمساحة جغرافية قُطبِ التاريخ ومركزه ومسرحه «إنَّ المنهاج لا يحدِّدُ فقط مساحة التاريخ؛ بل أسوأ من هذا، إنَّه يَعُدُّ المسرح أيضًا، فهو يعالج رقعة أوربا الغربية بوصفها قطبًا ثابتًا، وبقعة فريدة من نوعها أختيرت فوق الأرض دون ما سبب مفضِّل، إلا لأنَّنا نعيش فوقها»[1] وأنَّ ذاتية هذا المنهج وتحيزه للتاريخ العالمي، أدَّت إلىٰ إلغاء تاريخ حضارات عمّرت لآلاف القرون، أمام حضارة غربية عُمرها لا يتجاوز بضعة قرون«كما ويجعل تواريخ عظمىٰ ذات ديمومَة تبلغ دورات ألفية من الأعوام وحضارات جبَّارة غارقة في القِدم، تدور حول هذا القطب بكل بساطة وتواضع»[2].

وأعلَن شبنغلر أنَّه أحدث ثورة في مناهج الكتابة التاريخية، من خلال دعوته إلىٰ ثورة كوبرنيكيَّة، فإذا كان بطليموس في القديم اعتبر أنَّ الأرض مركز الكون وبقية الكواكب تدور حولها؛ فإنَّ كبرنيك نفىٰ هذه الفكرة مطلقًا واعتبر الشمس مركز الكون، فكذلك نفىٰ شبنغلر فكرة أنَّ أوربا الغربية مركز التاريخ، الذي تدور حوله بقية تواريخ العالم، ودعا إلىٰ إلغاء فكرة التمركز حول الذات الغربية، فيقول: «إنَّ أفضل ما يليق بهذا المنهاج الأوربي الغربي الشائع للتاريخ، والذي تجعل فيه الحضارة العُظمىٰ تتبع مداراتٍ حولنا بوصفها المركز المزعوم لهذا العلم، هو اسم المنهاج البطليموسي، أمّا المنهاج الذي يقدّمه هذا الكتاب (تدهور الحضارة الغربية) بدلًا من ذلك فإنَّني أعتبره اكتشافًا كوبيرنيكيًّا في الميدان التاريخي، وبهذا فإنَّه لا يعترف بأي نوع من مركزٍ ممتازٍ للحضارة الكلاسيكية أو الحضارة الغربية علىٰ الحضارات الهندية، المصرية ...»[3].

٢- شبنغلر ونظرية التعاقب الدوري للحضارات كنموذج فلسفي تفسيري للتاريخ الإنسانيّ:

انتقد شبنغلر فكرة التقدم كنموذجٍ فلسفيّ تفسيري للتاريخ، واعتبرها أحد تجليات

---

(١) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ص٦١.

(٢) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ص٦١.

(٣) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ص٦٢.

المنهاج التاريخي المتمركز علىٰ الحضارة الغربية، الذي يرىٰ في الغرب وحضارته مركز الكون والتاريخ والعالم «فكان شبنغلر علىٰ رأس دعاة فكرة «اللاتقدم» ومن ثَمَّ كان يرىٰ في التاريخ عِبثًا، أو عملًا غير ذي غاية، فكان يُعلن في التقدم اللاتقدم، فكما أنَّ كلّ جيلٍ من البشر لا يختلف عن الجيل الذي سبقه؛ فإنَّ الأمر كذلك في الحضارات . . . وأعلن أنَّ نظرية التقدم قد أخطأت في فهم مسار التاريخ، إذ تصوَّرته تقدُّمًا مطَّردًا للعقل البشري إلىٰ ما لانهاية، بينما التاريخ مسرَحٌ لعدد كثير من الحضارات التي يسري عليها ما يسري علىٰ الكائنات العضوية»[1].

اعتبر شبنغلر بروح حسية تاريخية عالية أنَّ القرنين الأخيرين من تاريخ أوربا الحديث، ما هما إلا مرحلة تاريخية من مراحل الحضارة الغربية «فإذا ما نظرنا إلىٰ القرنين التاسع عشر والعشرين بوصفهما أعلىٰ نقطة في خطٍّ مستقيمٍ صاعدٍ من خطوط التاريخ؛ نرىٰ أنَّ هذين القرنين يُشكلان في الواقع، مرحلة من مراحل الحياة، مرحلة ملحوظة في كلِّ حضارة بلغت آخر مراتب النضوج»[2].

لذلك، فإنَّ الحضارة الغربية تَحيَىٰ مرحلة من مراحل التطور الحضاري، كما عاشت بقية الحضارات التي سبقتها هذه المرحلة، وليس من الضروري أن ينتهي معها التاريخ العالمي، فيقول شبنغلر معلقًا «لذلك فإنَّ مستقبل الغرب ليس اتجاهًا صاعدًا متتابعًا أبديًّا غير محدود من نحو مثلنا العليا؛ بل إنما هو ظاهرة واحدة من ظواهر التاريخ، ظاهرة محدودة، حيث الشكل والدَّيمُومة تحديدًا صارمًا، وهي تغطي عددًا قليلًا من القرون»[3].

ولقد أخطأ بعض المؤرخين عندما آمنوا بفكرة التقدم عبر التاريخ؛ لأنَّهم رأوا في التاريخ الغربيّ نقطة الوصول في مسار التاريخ الإنسانيّ، وهذا لأنَّهم أخطأوا في البَدء في تحليلهم التاريخي، بسبب اعتمادهم علىٰ وحدات قاصرة ومعيبة، فشبنغلر اختار الحضارة كوحدة للتحليل التاريخي حتىٰ يتمكَّن من دراسة التاريخ العالمي.

وأدخل شبنغلر مفهومًا حديثًا في ذلك العهد للتاريخ وفلسفة التاريخ، بحديثه عن

---

(١) محسن محمد حسين، مرجع سابق، ص٩١.

(٢) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ص١٠٠.

(٣) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ض١٠١.

الحضارة كإطارٍ مادي للثقافة الغربية، ومتجاوزًا مفهومات الدولة والقومية والأُمَّة التي تزخَر بها كتابات المؤرخين والمفكرين، وأبسط تعريف للحضارة: «مجموعة من ظواهر اجتماعية مركبة، ذات طبيعة قابلة للتفاعل، تتسم بسمة دينية، أخلاقية، جمالية، فنية، نفسية وأخلاقية، ومشتركة بين كل الأجزاء في مجتمع عريضٍ أو في عدّة مجتمعات مترابطة (الحضارة الصينية - الحضارة المتوسطية)»[1] أمّا الحضارة عند شبنغلر فتعني التشابه والترابط بين عديد الظواهر الاجتماعية والاقتصاديَّة والسياسيَّة التي تطبع طورًا مِنْ أطوارِ التّاريخ الإنسانيّ، فيقول شبنغلر: «حينئذٍ رأيت فيضًا زاخرًا مِن الروابط التي يشعر بها المؤرِّخ، شعورًا واضحًا حيًّا وغامضًا في معظم الأحيان، دون أنْ يصل إلىٰ فهمها إطلاقًا، روابط بين صور الفنون التشكيلية والفنون العسكرية والإدارية، ورأيت تشابهًا عميقًا بين الأشكال السياسية والرياضية في الحضارة الواحدة، بين النظريات الدينية والصناعية . . . إنَّ هذه المجموعات القوية المتشابهة في هيئتها التي تُمثّل كل واحدة منها، عملًا رمزيًّا في الصورة العامة للتاريخ؛ نوعٌ إنساني خالص»[2].

أما السبب الرئيس لنشأة الحضارة فأرجَعَه شبنغلر إلىٰ روح كبيرة، حيث إنَّ الحضارة «تولّد في اللحظة التي تستيقظ فيها روحًا كبيرة، وتنفصل هذه الروح عن الروح الأوَّلية للطفولة الإنسانيّة الأبدية، كما تنفصل الصورة عمًّا ليس له صورة، وكما ينبثق المحدود من اللامحدود، ويرىٰ شبنغلر أنَّ الحضارة تولد وتنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تحديدًا دقيقًا»[3] وهو سببٌ ميتافيزيقي لا يمكن أن نقف عليه أو نحدِّده في أية لحظة زمنية تستيقظ هذه الروح في مجتمعٍ ما.

والحضارة تشبه الكائن الحي، أي تمرّ بمراحل الطفولة والشباب والكهولة، ثم تموت عندما تصل إلىٰ درجة المدنية كآخر طورٍ من أطوارها «فإنَّ الحضارة ككل كائن لها طفولتها وشبابها ونضوجها وشيخوختها، وأنها تموت عندما تحقق روحها جميع

---

(١) أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط٢، ٢٠٠١، ص١٧٦.

(٢) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ص٣٧.

(٣) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ص١٢.

إمكانياتها الباطنية علىٰ هيئة دول وشعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون وعلوم ودول، وأنَّ الحضارة عندما تحقق هذه الأمور وتستنزف إمكانات روحها في تجسيد هذه الإنجازات؛ فتتخشَّب وتتحوَّل إلىٰ مدنية، وأخيرًا تتجاوز المدنية إلىٰ الانحلال والفناء»[1].

ويرىٰ شبنغلر أنّ التاريخ يعيد ويكرِّر نفسه في شكل نماذج حقيقيَّة، يمكن للمؤرخ النقدي أن يقف عليها، حيث «إنَّ الأشكال التعبيرية للتاريخ العالمي هي محصورة، وإنَّ العصور والمراحل والأوضاع والأشخاص، تُكرر ذاتها كنماذج حقيقية، فمن النادر أن كتب أحد بحثًا عن نابليون دون أن يُلقي نظرة جانبية علىٰ قيصر إسكندر الكبير، أي إنّ التاريخ يعيد نفسه»[2].

وقام شبنغلر بتقديم فرق بين مفهومي المدنية والحضارة، حيث يرىٰ أنَّ المدنية هي الطور الحتمي الذي يلي مرحلة الحضارة، ومعها تنحلّ وتنهار الحضارة، فيقول: «نستعمل هاتين الكلمتَين، لنغيِّر بالمفهوم الدوري Periodic عن تَتَالٍ ضروريّ تنظيميّ حازم، إنَّ المدنية هي المصير المحتوم للحضارة، ومن هذا المبدأ نستمدّ وجهة النظر التي تصبح من خلالها أعمق مشاكل «المورفولوجيا» (التركيب الخارجي للتاريخ) لتاريخية وأشدها خطورة، قابلة للحل. إنّ المدنيات هي أضحَل الأوضاع سطحيَّة، وبعدها علىٰ الطبيعة الأصلية»[3].

وفي محاولة بحثه عن العامل المحرك لحركة التاريخ، وتفسيره الغايات التي تحكم سَير الاتجاه التاريخ الحضاري؛ اتخذ موقفا نقديًّا من المنهج المادي الذي ينكِر كليًّا أيَّ دورٍ للدين أو الفكرة في حركة التاريخ «إنَّ هناك نهجين بالنسبة لمعالجة الحضارة الكلاسيكية، النهج المادي والنهج المثالي، فالمذهب الأول يؤكد أنَّ هبوط إحدى كفتي الميزان يؤدي إلىٰ ارتفاع الكفة الأخرىٰ، وهذا المذهب يدلل علىٰ أنَّ مثل هذا الأمر يقع علىٰ صورة ثابتة لا تتغير، ونجد بداهة في هذا الربط بين السبب والنتيجة؛ والحقائق الاجتماعية والجنسية، ونرىٰ في كل الحوادث، الحقائق السياسية مصنَّفة

---

(١) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ص١٢.

(٢) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ص ٤١.

(٣) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ص٨٧.

كأسبابٍ، بينما نجد الحقائق الدينية والفكرية والفنية منضَّدة علىٰ أنّها نتائج»[1].

وفي الوقت نفسه انتقد المناهج المثالية التي تُعلي من قيمة الفكر علىٰ حساب الوقائع، فيقول: «ويُرينا المثاليون من جهة ثانية، كيف أنَّ ارتفاع إحدىٰ كفتي الميزان يتبع ابتداءً من انخفاض الكفَّة الأخرىٰ، وهؤلاء قادرون بالطبع على إقامة الدليل على ما يقولون علىٰ صورة صحيحة تعادل صحة دليل الماديين، ويعاني المثاليون الضياع في مجاهل الطقوس الدينية والأسرار الغامضة والعادات»[2].

وفي المقابل، إنَّ حركة التاريخ الحضاري يحكُمُها عاملُ البحث عن المعنىٰ والمصير، حيث «إنَّ التاريخ خاضع لقانون حديديّ يتمثَّل في المصير، وأنَّ الإنسان مجرَّدٌ من الإرادة الحرة، إذ إن عليه أن يخضع لمصيره ويُذعن، فليس الإنسان هو الذي يصنع التاريخ؛ بل إنَّ الحوادث والأحداث هي التي تختار إنسانها وتخطُّ تاريخها»[3].

وتختلف فكرة شبنغلر عن الروح أو المصير عن الروح عند هيغل الذي رأىٰ أنّها تسير في خطٍّ تصاعدي مستمر، فإنَّ شبنغلر يرىٰ أنَّ لكلٍّ حضارة روحها الخاصة والذاتية «فإنَّ لكلٍّ منها أيضًا فكرتها وعواطفها وانفعالاتها الخاصة، وإرادتها وشعورها وموتها الخاصّ بها، وتنْمُو الحضارات وتزدهر وتشيخ كحال أشجار الصنوبر والبلوط والأزهار والألوان . . .»[4].

٣- مراحل تطور الحضارة عند شبنغلر:

بعد أنْ صاغ شبنغلر مبدأ التعاقب الدوري للحضارات، وشبّه حياة الحضارات بحياة الكائنات الحية، وأنَّه يسري عليها ما يسري علىٰ هذه الكائنات من نُموّ وولادة ووفاة، وبيَّن أنَّ لكل حضارة روحها الخاصة، وأنَّ مصيرها المحتوم الانحطاط والانهيار، ذهب إلىٰ وضع أربع مراحل تمرُّ بهم كل حضارة، مشبِّهًا هذه المراحل

---

(١) أُسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ص٨٢.

(٢) أُسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ص٨٢.

(٣) مقدمة، أحمد الشيباني كتاب: أُسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ص٢٨.

(٤) أُسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ص٢٦٩.

بفصول السنة، وأثبت أنّ كلّ مرحلة تتميّز بجملة من الخصائص تجعلها تختلف عن المرحلة التي تليها أو التي تسبقها، ونوجزها في:

أ- المرحلة الأولىٰ: ربيع الحضارة:

في هذه المرحلة تستيقظ روحٌ تدفع بحضارة ما إلىٰ التاريخ، ويُمثّل الدين مصدر هذه الروح، أو ما شابهه ولو علىٰ شكل تعاليم روحيّة أو أخلاقية «فالإصلاح الديني المعنيّ ذاته في جميع الحضارات، ألا وهو العودة بالدين إلىٰ نقاء فكرته الأصلية وصفائها، كما تجلّت هذه الفكرة في بداية الدين ومطلعه، ولا تخلو أيّة حضارة من الحضارات من مثل هذه الحركة»[1].

ب- المرحلة الثانية: صيف الحضارة:

بعد مرحلة ربيع الحضارة التي يسود فيها التفسير الديني للظواهر علىٰ بقيّة الأشكال التفسيريّة؛ يبدأ تشكُّل الفلسفة والعلوم التىٰ تأخذ مِنْ هذا الدين الرُّوح الحضارية وتُشكِّل المفاهيم المجرَّدة، وتثير الكثير من الإشكاليات ذات الطابع الفلسفي المحض كالتساؤل عن أصل الكون؟ وعن جوهر الوُجود؟ وغيرها من الأسئلة القائمة علىٰ المناهج التأمليّة ففصل ازدهار الشعر الملحميّ قد ولّىٰ وانتهىٰ، وأطلّ عصر سيطرة الميتافيزيقا والتحليل الدوغمائي للمادة الدينية، فالبطولة تسلم الآن للفلسفة الكلامية، والشعر يخضع للفكر[2]، وبمعنًىٰ آخر يبدأ الانفصال في آخر هذه المرحلة بين الدِّين كمُحَفِّزٍ روحيّ ودين تنشأ عنه الفلسفة الكلامية التي تجعل من القول الدينيّ موضوعًا لها، وتنتج المفاهيم المجرّدة حول ظواهر الوجود والنفس والإنسان والأخلاق والكون.

ج- المرحلة الثالثة: خريف الحضارة:

يصبح الدين في هذه المرحلة ميتافيزيقًا قابلًا للدراسة كبقيّة الظواهر المعرفية، ويفقد السيطرة نهائيًا علىٰ الأفراد، ويبدأ عصر الإيمان المطلق بالعلم، كما في فلسفة

---

(١) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ج٢، ص٤٣١.

(٢) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ج٢، ص٤٣٣.

التنوير التي ظهرت في الحضارة الغربية، حيث دعت إلىٰ الحرية والعقلانية ونزْعِ السحر عن العالم «ففي تربة التطهير تكمُنُ بذرة العقلانية منذ زمن، وبعد أنْ يطوي الزمان عددًا قليلًا من الأجيال المتحمِّسة، وتنْبَجِسُ هذه البذرة العقلانية وتسيطر العقلانية في كلِّ مكانٍ، وهذه هي الخطوة الأولىٰ من كرومويل إلىٰ هيوم، ولا تصبح المُدُن بصورة عامة ولا حتىٰ المدن الكبرىٰ؛ بل بإنما يصبح فقط عددٌ قليلٌ من المدن مسرحًا للتاريخ العقلاني»[1].

د- المرحلة الرابعة: شتاء الحضارة:

تكون الروح في هذه المرحلة التي تأسَّسَت عليها حضارة من الحضارات قد استفرغت حُمُولتها علىٰ شكل دول وعلوم وفنون ومعارف، وتمثل هذه المرحلة طورَ المدنية الذي يكون إيذانًا ببداية نهاية الحضارة، فتبلغ الحضارة هنا من الناحية المادية والعمرانية أوجَهَا، لكن تموت فيها تلك الروح الثقافية التي كانت تُحرِّكُها «فيظهر في جميع المدنيَّات حالما تتشكَّل هذه ذواتهَا تشكيلًا كاملًا وتبدأ بالعبور ببطءٍ ودون ما شعور إلىٰ الوضع اللاتاريخي حيث لا تعود الحقبات الزمانية تمتلك أيَّ معنًىٰ، ولذلك فيما يتعلق بالمدنية الغربية فإنَّه لا يزال يفصلنا الكثير من الأجيال عن هذا المحطِّ الزمني . . .»[2].

إذن، السقوط الحضاري حتميَّة لا خيار فيه للأمم والدول والمجتمعات، وبرأي شبنغلر نتيجة حتميَّة لصَيرورة التاريخ الإنسانيّ، أمَّا ما يدَّعيه الغرب من نهاية للتاريخ كما ذهب إلىٰ ذلك هيغل أو ماركس؛ فإنَّ التاريخ وحوادثه يُكذِّبه، ويعيش الغرب اليوم بمفهوم شبنغلر طَور المدنية الذي يسبق الانحطاط الأخير، رغم تأكيده أنَّ هذه المرحلة يمكن أن تستمرَّ لسنوات أو قرون لكن في النهاية السقوط سيكون حتميًّا للحضارة الغربية.

٤- أُفول الحضارة الغربية من منظور شبنغلر:

علىٰ العكس ممَّا ذهب إليه الكثير من فلاسفة الغرب الماديين والتجريبِيِّين، بأنَّ

---

(١) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ج٢، ص٤٤٧.

(٢) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ج٢، ص٤٥٧.

التقدم يحكُم سَير الإنسانيّة، وأنَّ التاريخ اكتملت صورته وبلغت نهايته مع الحضارة الغربية؛ جاءت آراء شبنغلر لتَدحَضَ هذه الرؤىٰ التي اعتبرها تفتقد إلىٰ الحسّ التاريخيّ والبُعد الموضوعي في الطرح والمعالجة، بسبب طُغيان الذات وتمركزها حول نفسها، ممَّا حَرَم معظم المؤرخين من سعة النظر إلىٰ تاريخ الإنسانيّة من زوايا مغايرة.

ونفىٰ شبنغلر في البداية أن تكون حضارة ما استفادت من منتجات الحضارة السابقة، ورأىٰ شبنغلر أنَّه عبر التاريخ العالميّ لكلِّ حضارة شخصيتُها وذاتُها التي تطبعُها، ويستحيلُ أن تشبه حضارةٌ حضارةً سبقتها أو تؤثر في الحضارة التي تأتي بعدها، واصطلح علىٰ تسمية العلاقة بين الحضارات بالتشكُّل الكاذب، ويشير التشكُّل الكاذب عنده إلىٰ: «تعيين تلك الحالات التي تكون فيها حضارة غريبة وأقدم زمنًا متموضعة بصورة واسعة فوق أرض أحد البلدان، حيث تمسي الحضارة الفتيَّة التي وُلِدَت في تربة هذا البلد؛ عاجزة عنْ أنْ تخطِف أنفاسها نتيجة لتَموضُع تلك الحضارة الأقدم منها زمنًا»[١].

وهذا السبب واضح جليّ، لا تتأثَّر حضارة بالحضارة التي سبقتها؛ لأنَّ لكلّ حضارة روحها الخاصَّة، فبرأيِ شبنغلر هل الحضارة العربية والإسلاميَّة تدين بنشأتها إلىٰ الحضارة البابليَّة؟ وتأتي إجابته توضِّح أنْ لا صلة بينهما «فكلُّ ما يتدفق من الروح الفتية لهذه الحضارة قد جرت صياغته في قوالبَ قديمة، وهكذا يتصلَّب الشعور الفتيّ داخل إنجازاتٍ هرِمة، وبدلًا من أن يشبَّ وينتصب مستنِدًا إلىٰ قوته الإبداعيَّة الخاصَّة نراه لا يستطيع غير كراهية القوة الجافة كراهية تَتَزايد لتصبح مروعة هائلة فظيعة»[٢].

وبدلًا عن هذه الفكرة التي تذهب إلىٰ أنَّ كل حضارة تتأثر بالحضارة التي سبقتها، طرح شبنغلر فكرة التعاصر الحضاري، بمعنىٰ أنَّ كل مرحلة في حضارة ما يمكن أن نقابلها مع طور معين في مرحلة لحضارة أخرىٰ، وقصد بالمعاصرة أنَّ: «واقعتين تاريخيتين يشغلان تمامًا المركزين السبَبِيَّين ذاتهما، وذلك بالنسبة إلىٰ كلِّ واقعة

(١) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٠.

(٢) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٠.

وحضارتها، وهما بذلك يمتلكان أهميَّتين متساويتين متعادلتين»[1].

ويضرب لنا مثالًا بقوله: «فكرة معاصرة الرياضيات الكلاسيكية، للرياضيات في الحضارة الغربية، فيثاغورس لديكارت، وأرخمديس لغاوس، كما يصل معاصرة ظاهرة الانعطاف إلىٰ دور المدنية، بين جميع الحضارات، مثل معاصرة ظهور المدنية القديمة علىٰ يد الإسكندر المقدوني، لظهور المدينة الغربية الجديدة علىٰ يد نابليون بونابرت والثورة الفرنسية، ومعاصرة بناء الإسكندرية لبناء بغداد واشنطن . . .»[2].

ويرىٰ شبنغلر أنَّ الاكتمال الباطنيّ والظاهري بمثابة الخاتمة التي تنتظر كل حضارة حية، وهو مَغزىٰ جميع الانحطاطات التاريخية، بما فيها الانحطاط الكلاسيكي في مجراه وديمومته «فهذا الانحطاط الذي سيشغل القرون الأولىٰ من الدورة الألفيَّة القادمة من الأعوام، لكنَّنا نرىٰ الآن طلائعه ونُحِسّ به حولنا وأعني انحطاط الغرب»[3].

ولم يكتفِ شبنغلر بالقول بتقدم أوربا بالفعل إلىٰ مرحلة المدنية، التي أصبحت تحياها وهي تجتازها؛ بل اعتبر مصيرها الزوال كباقي مصير الحضارات التي عرفتها الإنسانيّة، ذلك أنَّ «مصيرَ حضارتها كمصير الحضارات الأخرىٰ كاليونانية أو المصرية إلىٰ الزَّوال، أي يجب أن تموت آخر الأمر وتموت بلا ذرية»[4].

ويرىٰ شبنغلر أنَّ الحضارة الغربية «قد خلَّفت وراءها مرحلة الخلق الحضاري ودخلت في مرحلة التأمل والاستمتاع المادي، فلم يبقَ للغرب إلا مرحلة الانحدار أو الأُفول، وقال إنَّ إعادة الشباب إلىٰ حضارة الغرب وتجديدها مستحيل استحالة إعادة الشباب إلىٰ حيوان أو إنسان أدركته شيخوخته»[5].

في الأخير، أعطىٰ شبنغلر أحد أهم المؤشرات الدالّة علىٰ بداية الانحطاط

---

(١) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٦.

(٢) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٧.

(٣) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ج٢، ص٢١٨.

(٤) فرانكلين-ل- باومر، الفكر الأوربي الحديث، الانتقال والتغيير في الأفكار، ١٦٠٠-١٩٥٠، ترجمة: أحمد أحمدي محمود، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ص١٣٠.

(٥) صلاح أبو زيد، مرجع سابق، ص١٦١.

الغربي، والذي عرفته كذلك الحضارات التي سبقت الحضارة الغربية، يتمثّل هذا المؤشر في ظاهرة التوسع الاستعماري الذي يُعبر عن عُمق المدنية الغربية البربرية «فإنَّ الاستعمار الذي كان الأساس الذي ارتكزت عليه الإمبراطوريات بين مصرية ورومانية وصينية وهندية (وقامت علىٰ أشلاء الضحايا وإذلال الجماهير التي اعتبرت نفايات مواد تاريخ عظيم)؛ لأنَّ الاستعمار هو الرمز المُمَيِّز لاحتضار المدنيَّة الغربيَّة وموتها، إنَّ الاستعمار هو المدنية الأصيلة غير المزيفة، في هذا الشكل الظاهري (الاستعمار) قد بتَّ الآن بمصير الغرب، بتًّا لا عودة عنه أو تعديل»[1].

(١) أُسوالد شبنغلر، مرجع سابق، ج١، ص٩٧.

المبحث الثاني

أرنولد توينبي ونظرية التعاقب الدوري للحضارات

خلافًا للتشاؤم الذي حملته فلسفة التاريخ عند شبنغلر، فإنَّ تويبني أخذ من شبنغلر فكرته عن التعاقب الدوري للتاريخ الإنسانيّ، ولكن عدَّلها بما يقتضي إمكانية أن يتجنَّب الغرب الانحطاط الحضاري، كما عمل علىٰ إبرَاز الأسباب الموضوعية التي تؤدي إلىٰ السقوط الحضاري، ورأىٰ أنَّ إمكانية التعرُّف علىٰ هذه الأسباب تمكِّن الغرب من تجاوز هذه الحتمية التاريخية ممثَّلة في الانحلال والانحطاط.

لذلك، تجمَع فلسفة التاريخ عند توينبي بين التاريخ وفلسفة الحضارة، ولا تخرُج عن فكرة التعاقب الدوري للتاريخ العالمي وتنفي فكرة التقدم عبر التاريخ الإنسانيّ، خاصَّة وأنَّ توينبي عاصر أحداثًا أيضًا تركت أثرًا في تناوله لفلسفة التاريخ، فالرجل عاصر الحرب العالمية الثانية وما جلَبته من دمار للإنسانية، وعاصر بداية الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي والغربي، وكذلك تشكُّل حركة عدم الانحياز من الدول التي كانت خاضعة للاستعمار الغربي، والتي أصبح لها دور في المشهد العالمي، وسَعَت جاهدة إلىٰ العودة إلىٰ التاريخ، وبداية تشكل ما يعرف اليوم بظاهرة العولمة خاصة في بعدها الاقتصادي، كظهور المنظمات المالية الدولية، والتحالفات الاقتصادية، وتسارع التطور الاقتصادي وتوسّع التبادل التجاري بين المجتمعات الإنسانيّة.

إضافة إلىٰ ما ذكرناه في السابق؛ فتوينبي ذو ثقافة موسوعيَّة ولديه قراءات مُوسَّعة حول الحضارات القديمة، وكذا اشتغاله في وزارة الخارجية البريطانية، وعمله كمؤرخ أكاديمي محترف أثَّرت علىٰ تشكيل الخطوط العامة لفلسفته التاريخية، «فالمؤرخ البريطاني أرنولد جوزيف توينبي A.j.Toyinbee (١٨٩٩-١٩٧٠) مؤرخ

موسوعي، بمعنىٰ الكلمة، يتميز بعمق النظر ودقَّة البحث، وأهم من ذلك فإنه يتمتع بالموضوعية وعدَم التحيُّز والنظرة الإنسانيّة المنزَّهة من الغرض أو التحيُّز الديني أو العنصري، عُرِفَ بغزارة إنتاجه الفكريِّ، فألف العديد من الكتب والأبحاث في ميادين التاريخ وفلسفته»[1].

من هذا المنطلق، سنتناول أهم إسهامات توينبي في فلسفة التاريخ في النقاط التالية:

١- الانتقادات التي وجَّهها توينبي للمؤرخين الغربيين:

انتقد توينبي العديد من المسلمات التي قامت عليها الكتابة التاريخية في الحضارة الغربية حول التاريخ العالمي، حيث يتم النظر إلىٰ الغرب دائمًا علىٰ أنَّه نهاية المسار التاريخي، وكذلك بعض النظريات العنصرية التي رأت أنَّ ما حققته الحضارة الغربية يتعلق بطبيعة الجنس الأوربي الآرِيّ، ولطبيعته النقية ولتميزه عن بقية الأقوام البشرية بحَصَافة نظره وعقله، وسنُجمِل أهم الانتقادات التي وجهها توينبي للمناهج التي دوَّن بها المؤرخون الغربيّون التاريخ العالمي في النقاط التالية:

- اعتبر توينبي أنَّ وحدة الدراسة التاريخية هي الحضارة، وانتقد المؤرخين الذين يسعون إلىٰ تقديم تصورٍ شمولي حول التاريخ العالمي وينطلقون من أبعاد قومية أو وطنية، ذلك أنَّ: «الرغبة في الوصول إلىٰ «منظورات» سليمة ينبغي علىٰ المجموعات الكلية الموضوعة تحت الدراسة أن تمضي إلىٰ ما هو أبعد من الأمم، حتىٰ تشمل الوحدات الأكبر للمجتمعات المدنية، وقد صنَّف واحدًا وعشرينَ صنفًا من هذه المجتمعات . . .»[2].

- انتقد التقسيم الثلاثي للتاريخ كما سبقه في ذلك شبنغلر، حيث «انتقد توينبي ما استقرَّ في أذهان مؤرخي أوربا من تقسيم ثلاثي للتاريخ قديم ووسيط ومعاصر، وأعلَن أنَّ هذا التقسيم يشبه ما يفعله جغرافي يؤلف كتابًا عن جغرافية العالم، لكنّه لا يتناول فيه إلا أوربا والبحر المتوسط، فالتقسيم الثلاثي للتاريخ، والتقويم الميلادي لا يعني شيئا خارج نطاق أوربا[3]».

---

(١) محسن محمد حسين، مرجع سابق، ص١١٢.

(٢) آليان.و-ديري، مرجع سابق، ج٢، ص١٦٩.

(٣) محسن محمد حسين، مرجع سابق، ص١١٧.

- وانتقد توينبي المؤرخين الغربيين الذين يجعلون الحضارة الغربية الوحيدة في هذا العالم، والتي تمثل برأيهم مركز العالم والتاريخ، واعتبر أنَّ الحضارة الغربية المعاصرة هي حلقة من حلقات التطور التاريخي، فلا يجب أن يعتبرها المؤرخون آخر محطة للمسار التاريخي الإنسانيّ «وما نظرية وحدة الحضارة هذه إلا رأيٌ خاطئ، تردَّىٰ فيه المؤرخون الغربيون المحدثون تحت تأثير محيطهم الاجتماعي، وأوحىٰ به مظهر الحضارة الغربية الخدَّاع؛ إذ استطاعت في العصور الحديثة أن تلقي نظامها الاقتصادي علىٰ جميع أنحاء العالم»[1].

- وأرجع توينبي رؤية المؤرخين إلىٰ الحضارة الغربية علىٰ أنها الحضارة الوحيدة، وأنَّ تاريخهم أرقىٰ تواريخ الإنسانيّة، نتيجة حطِّهم من قيمة بقية الثقافية الإنسانيّة الأخرىٰ، وهذا لجملة أوهام يقعون فيها اختصرها توينبي في البعد الذاتي للمؤرخين وتحيزهم لشعوبهم ومجتمعاتهم، وتصل إلىٰ حدِّ اعتبارها تحيزات عرقية محضة «فوهمُ حبِّ الذات: هذا أمر طبيعي إلىٰ حدٍّ ما، وجِمَاع ما يجب قوله هنا؛ إنَّ الغربيين ليسوا ضحاياه الوحيدين؛ إذ عَانَىٰ اليهود كثيرًا من وهم أنهم ليسوا شعبًا مختارًا فحسب، لكنَّهم الشعب المختار الأوحد بين الشعوب، لذلك فإنَّ الذين ندعوهم بالوطنيين، يطلق اليهود عليهم لفظ الأمميين، وكان اليونان أيضًا يطلقون علىٰ من عداهم من الشعوب لفظ البرابرة»[2].

- أمَّا الوهم الثاني الذي يقع فيه المؤرخون، فيتمثل في احتقارهم للشرق، باعتباره راكدًا ثقافيًّا وسياسيًّا، ومن هذا التصور السلبي يتخذون منه أحكام مسبقة عند دراسته تاريخيًّا، مما يوقعهم في أخطاء جمَّة «فالوهم الخاص بالشرق الراكد: فإنه يتسم بانتشاره بشكلٍ واضحٍ بعدم قيامه علىٰ أساسٍ من الدراسة الجدية، بحيث إنَّ بحث أسبابه ليس بذي منفعة أو أهمية ذات بالٍ، ولعلَّ ذلك يرجع إلىٰ أنَّ «الشرق» الذي يعني هنا أي بلدٍ واقع بين مصر والصين؛ كان وقتًا ما متقدِّمًا عن الغرب كثيرًا، ويبدو الآن متخلِّفًا عنه بمراحل ...»[3].

---

(١) أرنولدتوينبي، مختصر الدراسة للتاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، الجزء الأول، المركز القومي للترجمة، مصر، ٢٠١١، ص٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص٦١.

(٣) المرجع السابق، ص٦١.

- الوهم الثالث، فيرىٰ توينبي أنَّه يتمثل في الطبيعة الاختزالية والسطحية للدراسات التاريخية الغربية، التي تجعل التاريخ يسير وفق خط مستقيم للتقدم الإنسانيّ «فأمَّا عن وهم التقدم كشيءٍ يتحرك في خطٍّ مستقيم؛ فإنَّما هو أُنموذج لذلك المَيل إلىٰ المغالاة في التبسيط الذي يُظهر العقل البشري في كافَّة أوجه نشاطه، فإنَّ مؤرخينا في تقسيمهم أطوار التاريخ إلى دورات؛ يُنَضِّدون دوراته في سلسلة واحدة بحيث تتَّفق نهاية كل دورة مع بداية الدورة التي تليها»[1].

إذن، هذه مجمل الانتقادات التي وجهها توينبي للمؤرخين الغربيين، الذين يتوهمون أنَّ التاريخ ينقسم إلىٰ قديم ووسيط وحديث، وأنّ التاريخ سينتهي مع الحضارة الغربية الوحيدة في هذا العالم، وتكشف هذه الانتقادات التي قدَّمها توينبي عن بداية تجاوز المركزية الغربية التي وضعت نفسها فوق كل اعتبار، ويعلي من خلالها الغرب من ذاته الحضارية ويحتقر بقية الثقافات الإنسانيّة التي تختلف عنه في الدين واللغة والقيم والعادات.

٢- توينبي ونظرية التحدي والاستجابة كنموذج فلسفي تفسيري للتاريخ الإنسانيّ:

وجه توينبي الانتقاد لبعض النماذج الفلسفية للتاريخ الإنسانيّ، وتأتي في مقدِّمَتها نظرية التقدم التي دعا إليها الكثير من الفلاسفة. وانتقد فكرة هيغل عن الروح المطلق، الذي ينفي أية صلة للفرد بالتاريخ، فيقول عن هيغل إنَّ: «هناك نظريات ربطت التاريخ بفكرة الروح فذهبت إلىٰ أنَّ الروح تَمَثُّلٌ في مجرىٰ التاريخ، أسندُ هذه النظرية إلىٰ مسلمة، وهي أنَّه ليس للفرد روح مستقلة، وإنَّما هو جزء من المجتمع، ومن ثمَّ ذهبت إلىٰ تقديس المجتمع مثلًا في الدولة، ولقد كان قادة الفكر في الحزب النازيّ يسعَون إلىٰ تقديس ألمانيا في قلب كل ألماني، لقد استبدلوا بعبادة الله عبادة الدولة»[2].

وانطلاقًا من اعتبار المجتمع- الحضارة وحدة الدراسة التاريخية، صاغَ توينبي نظريته المشهورة في فلسفة التاريخ المعروفة بنظرية التحدي والاستجابة، محاولًا من

---

(١) المرجع السابق، ص٦٢.

(٢) أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص١٦٢/ ١٦٣.

خلالها تفسير نشأة الحضارات والعوامل التي تؤدّي إلىٰ ارتقائها، والوقوف علىٰ الأسباب التي تؤدي إلىٰ انحلالها «فقد خلُص توينبي إلىٰ القول بأنَّ وحدة الدراسة التاريخية لا تستند علىٰ فكرة القومية أو السياسة؛ بل إنها دراسة لمجموعة معينة من البشر يُطلَق عليها اسم مجتمع، حيث إنَّ مفهوم المجتمع هو الأساس الذي يركز عليه توينبي في دراسة التاريخ، وأنَّ الوحدة الصالحة للدراسة هي المجتمع أو الحضارة»[1] ويقول توينبي: «إنَّ المجتمعات التي هي «ميادين مفهومة الصلاحية للدرس» تنتمي إلىٰ جنسٍ تُعتبر مجتمعاتنا الواحد والعشرين أحد نوعيه، وأن مجتمعات هذا النوع، تُدعىٰ عادة حضارات تمييزًا لها عن المجتمعات البدائية التي تبقىٰ.هي أيضًا ميادين مفهومة الصلاحية للدرس، لكنها تكوّن نوعًا آخر هو في الواقع النوع الآخر من هذا الجنس»[2].

وفي بحث توينبي عن عوامل نشأة الحضارات ربطها بعاملي التحدي والاستجابة، تلك النظرية التي أخذها من علم النفس السلوكي «فيُفسِّر توينبي نشوء الحضارات الأولىٰ، أو كما يسمِّيها الحضارات المنقطعة، من خلال نظريته الشهيرة الخاصة بالتحدي والاستجابة، التي اعترف بأنَّه استلهَمَهَا من علم النفس السلوكي وعلىٰ وجه الخصوص من كارل يونغ Carl Jung»[3].

وتقوم فكرة كارل يونغ عن التحدي والاستجابة في علم النفس علىٰ أنَّ: «الفرد الذي يتعرّض لصدمة يفقِد توازنه لفترة ما، ثم قد يستجيب لها بنوعين من الاستجابة، الأولىٰ: النُّكُوص إلىٰ الماضي لاستعادته والتمسك به تعويضًا عن واقعٍ مُرّ، فيصبح انطوائيًّا، والثانية: تقبُّل الصدمة والاعتراف بها ثم محاولة التغلب عليها، فيكون في هذه الحالة انبساطيًّا»[4]، وفي علم النفس تُسمَّىٰ الاستجابة الأولىٰ بالاستجابةَ السلبية، بينما الثانية تسمىٰ الاستجابة الإيجابية، وتأسيسًا علىٰ هذه النظرية يرىٰ توينبي

---

(١) إسماعيل محمد الزيود، إرهاصات النهضة في المجتمع العربي: دراسة سوسيولوجية في ضوء نظرية (التحدي والاستجابة)، مجلة، دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد٤٠، عدد٠١، ٢٠١٣، ص٤.

(٢) أرنولد توينبي، مرجع سابق، ج١، ص٥٨.

(٣) أنور محمود الزناتي، علم التاريخ واتجاهات تفسيره، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط٠١، ٢٠٠٧، ص١٢٨.

(٤) المرجع السابق، ص١٢٨.

أنَّ المجتمعات تتعرَض في مسارها التاريخي لِصِدامات وتحديات، فيمكن أن تستجيب إيجابيًا بالتغلب علىٰ ظروفها وتصنع حضارة، ويمكن أن تستجيب سلبيًا وتظل خانعة لبيئتها.

وسعىٰ توينبي في بداية دراسته لمحاولة تحديد العامل الإيجابي الذي يؤدي إلىٰ بعث الحضارات، أو كيف تتحول المجتمعات من مجتمعات بدائية إلىٰ مجتمعات حضارية، وكيف تنتقل المجتمعات من حالة الرّكود إلىٰ حالة الحركة؟ وما هو الدافع إلىٰ ذلك؟ فيقول توينبي إنَّ: «طبيعة بدء الحضارات، إذا بدأنا بتحول المجتمعات البدائيّة إلىٰ حضارات، وجدنا أنَّها تتحول من الركود إلىٰ الحركة الدافعة، ونجد أنَّ هذا القانون نفسه، يرىٰ بالنسبة لانبعاث الحضارة بواسطة انتقال البروليتاريا الداخلية، عن الأقليات المسيطرة التي تنتمي إلىٰ الحضارات السابقة الوجود، والتي فقَدَت قدرتها الإبداعية»[1].

إذن، عندما تنفصل البروليتاريا عن الطبقة المسيطرة وتبدع حلولًا للمشكلات التي تواجه الحضارة، تبعث الحركة في المجتمع ويبدأ مسيرته في التاريخ، لكن ما هي التحديات وما طبيعتها، حيث تحفِّز تلك الأقلية علىٰ الاستجابة بما يضمن الحركة؟

نشير في هذا الصدد إلىٰ أنَّ توينبي رفض تفسير نشأة الحضارات بإرجاعها لعاملي الجنس والبيئة «ولعلَّنا قد ذكرنا ما فيه الكفاية لإقناع القارئ بأنَّه: لا الجنس، ولا البيئة -إنْ أخذ كلًّا بمفرده، يمثل العامل الإيجابي الذي أيقظ الجنس البشري في غضون ستة آلاف سنة ماضية من حالة الركود في مستوىٰ مجتمع بدائي، ودفعه إلىٰ طريق محفوف بالمخاطر سعيا وراء الحضارة»[2].

تنشأُ الحضارات نتيجة لعاملَي التحدي والاستجابة، فكيف يتم ذلك؟ يرىٰ توينبي أنَّ البشر عندما يواجهون تحديات من الطبَعِيّ أنْ يستجيبوا حيالها باستجابات مختلفة يمكن أن تؤدي هذه الاستجابات إن كانت ناجحة إلىٰ قيام الحضارة، حيث «تبيَّن توينبي أنَّ تاريخ كلِّ أمة من الأمم التي اختارها موضوعًا للدراسة، إنَّما هو استجابة لتحدي الظروف التي وُجدت فيها، ويرىٰ توينبي أنَّ أيّ مخلوقٍ حي يجد نفسه بمجرد

(١) أرنولد توينبي، مرجع سابق، ج١، ص٥٣.

(٢) أرنولد توينبي، مرجع سابق، ج١، ص١٠٠.

خلقه أمام عوامل تعمل علىٰ إفنائه والقضاء عليه، فما من حيوان إلَّا وله أعداؤه علاوة علىٰ ظروف المناخ والغذاء وهي ليست دائمًا مواتية، ومن هنا فإنَّ الحياة في ذاتها تحدٍّ للكائن الحي ومواجهته لظروفه ومحاولته التغلب عليها والاستمرار في عالم الأحياء هي استجابة لذلك التحدِّي، ومن هنا نبَّه توينبي إلىٰ حقيقة التحدي والاستجابة التي تُعتبَر مفتاح نظرته للتاريخ»[1].

وحصر توينبي طبيعة التحدي في تحدٍّ طبيعيّ (البيئة) أو تحدٍّ بشريّ، ويضرب مثلًا بما حدث في الحضارة المصرية التي نشأت نتيجة تغلبها علىٰ البيئة الطبيعية، فيقول: «إنَّ ثمَّة جماعات استجابت لتحدي الجفاف، بتغيير مواطنها وطريقة معيشتها معًا وكان ردُّ الفعل هذا المضاعف النادر، هو العمل علىٰ القوة الدافقة الذي خلق الحضارتين المصرية والسومرية ، من بين ظهراني المجتمعات البدائية التي كانت تعيش في المراعي الأفراسية السائرة في طريق الزوال»[2].

ويمكن أن يكون التحدي من طبيعة بشرية «وبانتقالنا منْ الحضارات الأصلية التي انبعثت من حالة اللِّين التي كان فيها المجتمع البدائي، إلىٰ تلك الحضارة التالية التي كانت تنتسب بطرقٍ ودرجات متفاوتة إلىٰ الحضارات الأصلية؛ يتَّضح أنَّ التحدي الأساسي والجوهري في حالتها هو تحدٍّ بشريّ نشأ من صلتها بالمجتمع الذي تنتسب هي إليه؛ وإنْ كان لا يُنكِر وجود درجة ما مِنَ التحدي الطبيعي ساهمت هي أيضًا في حفزها»[3].

ولم يترك توينبي عامل التحدي- الاستجابة كعاملٍ لنشأة الحضارات علىٰ إطلاقيته، بل أكَّد علىٰ ضرورة أن تَتَنَاسب التحديات مع الاستجابات، بمعنىٰ آخر يمكن أن تكون هناك تحديات ولا يستجيب بالضرورة المجتمع الحضاري، وذلك لطبيعة التحدي ذاته، كأنْ يكون تحديًا قويًا جدًّا أو ضعيفًا جدًّا تستحيل معه أية استجابة ناجحة، ونحصر أنواع التحديات في:

- إنَّ قُصورَ التحدي يجعل الطرف الآخر غير عابئٍ، فلا تظهر استجابة ناجحة لدىٰ متلقِّي التحدي.

---

(1) حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، مرجع سابق، ص١٧٨.

(2) أرنولد تويني، مرجع سابق، ج١، ص١١٦.

(3) أرنولد تويني، مرجع سابق، ج١، ص١٢٧/١٢٨.

- يحطم التحدي البالغُ الشدَّة روحَ الطرف الآخر، فيعجز عن القيام باستجابة ناجحة.

- أن يصل التحدي درجة معقولة تستثير الطاقات المبدعة، فأعظم أنواع التحدي استجابة إنَّمَا هو وسطٌ بين التحدي وبين الإفراط في قوته، وهذه الحالة وحدها الاستجابة الناجحة «فهل لو زدنا شدة التحدي إلىٰ ما لا نهاية، فهل نضمن بذلك اشتداد الحافز إلىٰ ما لا نهاية، وزيادة غير متناهية في الاستجابة إنْ جُوبِه التحدي بنجاح؟ أو هل تبلغ نقطة تؤدي بعدها الشدة المتزايدة إلىٰ مفعولٍ متناقص؟ بل وإذا تعدّينا هذه النقطة فهل نصل إلىٰ نقطة ثانية، يصبح عندها التحدي من الشدة بحيث يزول كل احتمال في الاستجابة إليه بنجاح؟ وفي هذه الحالة هل القانون هو أنَّ: أعظمَ التحديات حفزًا يوجدُ في متوسطٍ بين التفريط والإفراط في الشدة»[1].

وذهب توينبي إلىٰ إمكانية أنْ يستجيبَ مجتمع استجابة ناجحة تجاه تحدٍّ صعبٍ ما، لكن يُخفِق بعد ذلك في تقديم استجابات ناجحة، فيتحجَّر في ذلك الوضع التاريخي «لأنَّ قصور التحدي قد يعجز تمامًا عن استثارة الطَّرَف المتحدي، وعلىٰ العكس يحطم إفراط التحدي؛ روح الطرف المتحدي»[2]، ولكنَّ تكافؤَ التحدي مع طرف المتحدي، يمكن أن يؤدي إلىٰ استجابة ناجحة مرة واحدة فقط، كما حدث في حضارة الإسكيمو والعثمانيين والإسبرطيِّين، ويرىٰ توينبي أنَّ التأمُّل الطويل في حوادث التاريخ يوقفنا علىٰ: «أنَّ تلبية الاستجابة في أسرع صورة، لا تنهض بصفة عامَّة دليلًا قاطعًا علىٰ مثالية التحدي من ناحية استثارته في النهاية أقوَمَ استجابة»[3]، والتحدي الأمثل هو الذي يحتوي علىٰ كمية هائلة من الحركة التي تُحفِّز المجتمع الحضاريَ مرَّاتٍ عديدة، فيستجيب تجاهها باستجاباتٍ ناجحة «لأنَّ التحدي الأمثَل، ليس هو ذلك التحدي الذي يقتصر علىٰ استثارة الطرف المتحدىٰ لينجز استجابة ناجحة بمفردها، ولكنَّ ذلك التحدي الأمثل، هو ما يشتمل علىٰ كمية من الحركة التي تحمل الطرف المتحدىٰ خطوة أبعد منْ استجابة ناجحة بمفردها، تحمله من مرحلة

(١) أرنولد توينبي، مرجع سابق، ج١، ص٢٣٣.

(٢) أرنولد توينبي، مرجع سابق، ج١، ص٣١٣.

(٣) أرنولد توينبي، مرجع سابق، ج١، ص٣١٣.

استكمال الاستجابة إلىٰ مرحلة صراع جديد، من مشكلة واحدة حلّت إلىٰ مواجهة أخرىٰ»[1].

ويبقىٰ المجتمع الحضاري في حالة استجابات لكل التحديات التي تُجابهه في تاريخه، ويقع تحديد نوعية التحديات وطبيعة الاستجابات علىٰ عاتق الأقلية المبدعة، إلىٰ أنْ تفقد هذه الأقلية روحَها الإبداعية وتكفَّ عن إطلاق الاستجابات الناجحة، فتسقط وتتحلَّل الحضارة، كما حدث في الحضارة العربية الإسلامية والرومانية وغيرها.

٣- عوامل نمو الحضارات وأسباب انحطاطها عند توينبي:

إنَّ التحدي هو العامل لنشأة المجتمعات الحضارية بعد أنْ تستجيبَ تجاه هذه التحديات باستجاباتٍ ناجِحَة، لكنَّ السؤال المطروح: ما الذي يقع عليه تحديدُ نوع التحدِّيات، ومن ثمّ نوع الاستجابات؟ ويجيبُنا توينبي بأنَّها الأقلية المبدعة، وهي تلك الفئات الاجتماعية التي خالفت الأكثريَّة من المجتمع الخاملة، وحفَّزتها علىٰ الاستجابة «فتحمل الحقيقة المجردة القائلة بأنَّ استطالات الحضارة هي من نتاج أفراد مبدعين أو أقلية مبدعة، تحمل بين ثناياها مشكلة مدارها أنّ الأغلبية العاطلة عن الإبداع ستترك متخلِّفة، اللهم إن استطاع الرواد تدبير بعض الوسائل لحمل رجال مؤخرة القافلة الكسالىٰ علىٰ السير معهم قُدُمًا أثناء تقدُّمهم المثير»[2] «وأنَّ الحضارات- باستثناء الحضارات المتعطِّلة هي في حركة ديناميكيَّة، وحرِيّ بنا الآن أن نُقرِّرَ بأنَّ الحضارات النامية تختلف عن الجماعات البدائية الثابتة، بفضل الحركة الديناميكية للشخصيات الفردية المبدعة إبان تكوينها الاجتماعي. ويجب أن نضيف أن هذه الشخصيات المبدعة لم تصل في أقصىٰ قوَّتها العدديَّة إلىٰ أبعد من أقلية صغيرة»[3].

ويكون تأثير تلك الأقلية المبدعة من خلال:

أ- بذل جهدٍ مضاعفٍ، يقوم به بعض الناس لابتكارِ اختراعٍ جديد.

---

(١) أرنولد تويني، مرجع سابق، ج١، ص٣١٣/ ٣١٤.

(٢) أرنولد تويني، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٩.

(٣) أرنولد تويني، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٩.

ب- بذل جهدٍ آخر يبذله بقيَّتهم لتطبيقه، وتكييف أنفسهم وفقًا له[1].

تبقىٰ الأقلية المبدعة تقدم الاستجابات الناجحة لكل التحديات التي تعترض المجتمع الحضاريّ، إلَّا أن تكُفَّ عن ذلك وتدخل الحضارة في مرحلة الانحلال، وأرجع توينبي أسباب السقوط الحضاري إلىٰ:

أ- أقلية مسيطرة تحكُم حكمًا استبداديًّا يستفحل طغيانه باطِّرادٍ ولكنَّها تعجز عن القيادة.

ب- بروليتاريا (داخلية وخارجية) تستجيب لهذا التحدي بواسطة إدراكها، بأنَّ لها نفسًا خاصَّة بها وتعقِدُ العَزم علىٰ خلاص نفسها حيَّة، وتثير نزعة استبدادِ الأقلية الحاكمة، في البروليتاريا، الرغبة في الانفصال ويتصل الصراع بين هاتين المشيئتين، فيما تقترب الحضارة الأمثلة صَوب السقوط، إلىٰ أنْ تشرِفَ علىٰ الموت، وعندئذٍ تتخلَّص البروليتارية في النهاية مما كان قبلئذٍ موطَنَها الرُّوحي ثمّ أصبح سجنها الروحي واستحال أخيرًا إلىٰ «مدينة هلاك»[2].

وتنقسم البروليتاريا علىٰ ذاتها إلىٰ قسمين متمايزين:

- الأول: بروليتاريا داخلية عنيدة ذليلة.
- الثاني: بروليتاريا خارجية وراء الحدود تُقاوِم الاندماج في عنف.

وصفوة القول تأتي بإيجازٍ طبيعة انهيارِ الحضاراتِ في ثلاثة نقاطٍ:

- الأولىٰ: قُصُور الطاقة الإبداعية في الأقلية.
- الثانية: عُزُوف الأغلبيَّة عن مُحاكاة الأقليَّة بعد قصورِ طاقاتِها الإبداعيَّة.
- الثالثة: فُقدَان الوحدة الاجتماعيَّة في المجتمع بصفة عامّة نتيجة لما تقدم[3].

٤- توينبي وإمكانية تجاوز انهيار الحضارة الغربية:

لم يكتفِ توينبي بتوضيح العوامل التي تؤدي إلىٰ انهيار الحضارات، إنَّما تأكيده علىٰ فكرة وجود مؤشر يدل علىٰ بداية هذا الانهيار، ويتمثل في ظهور الدولة العالمية

---

(١) أرنولد توينى، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٠.

(٢) أرنولد توينى، مرجع سابق، ج١، ص١٢٨.

(٣) أرنولد توينى، مرجع سابق، ج١، ص٤١٣.

في الحضارة التي توشك على السقوط، ذلك «أنَّ من بين الحضارات ثمة ثمان عشرة حضارةً ماتَت فعلًا وَوُورِيت التراب، أمَّا العشر الباقية فهي: حضارة المجتمع الغربي- الكيان الرئيس للحضارة المسيحية الأرثذوكسية وغصينها روسيا، حضارة المجتمع الإسلامي، حضارة المجتمع الهندي، الكيان الرئيس من الشرق الأقصىٰ في الصين وغصينه في اليابان، ثم الحضارات الثلاث المتعطلة للبولوينزيين والإسكيمو والبدو»[1] «وفي طليعة العلامات الظاهرة للتحلل، ظاهرة في المرحلة الأخيرة، لكنها تُنَبِّئ عن الانحلال والسقوط، وتتمثل تلك الظاهرة في حصول الحضارة المنحلة علىٰ وسيلة تمهل عملية انحلالها، وسيلة مدارها خضوعها لتوحيد سياسي إجباري في دولة عالمية»[2].

ورفض توينبي أن تكون الحضارة الغربية قد دخلت إلىٰ مرحلة الانحطاط كما ذهب في ذلك شبنغلر، فيقول: «إنَّ الحضارات الست غير الغربية والتي لا تزال تعيش حتىٰ الآن قد تصدَّعت داخليًا قبل أن تنحلّ بفعل هجوم الحضارة الغربية عليها من الخارج . . . وانهيار حضارة من الحضارات وزوال مكانها بالتالي من سجل الارتقاء، يسبق فعلًا عملية اقتحام حضارة أخرىٰ لها اقتحامًا ظافرًا . . . ملاحظة أنَّ كل حضارة باقية في الوقت الحاضر تنهار فعلا وأنّها في طريق التحلل، ما عدا الحضارة الغربية»[3] ورفض توينبي التفسيرات التي قدمت لمبدأ الحتمية التاريخية، فيقول توينبي:

الأول: يرُدّ الانحطاط إلىٰ استهلاك طاقة العمل في الكون أو تشيُّخ الأرض.

الثاني: يقرر بأنَّ الحضارة باعتبارها كائنًا حيًّا، لها فترة حياة تحدد مداها القوانين الطبيعية المتعلقة بطبيعتها.

الثالث: يعلل انحطاط الحضارات بتَلَفٍ يصيب نوع الأفراد المشتركين في الحضارة نتيجة تسلسلهم من أسلاف متحضرين[4].

---

(١) أرنولد تويني، مرجع سابق، ج١، ص٤٠٩.

(٢) أرنولد تويني، مرجع سابق، ج١، ص٤١٠.

(٣) أرنولد تويني، مرجع سابق، ج١، ص٤١١.

(٤) أرنولد تويني، مرجع سابق، ج١، ص٤٢١.

الفصل الخامس

التاريخ بين النهايات وصدام الحضارت

المبحث الأول: فرانسيس فوكوياما ونهاية التاريخ.

١- في مفهوم نهاية التاريخ عند فوكوياما.

٢- الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير (الثيموس) كمحرك للتاريخ عند فوكوياما.

٣- في إمكانية كتابة تاريخ عالميٍّ جديد في تصور فوكوياما.

المبحث الثاني: صامويل هنتغتون وصدام الحضارات.

١- تشكل الحضارات عبر التاريخ عند هنتنغتون.

٢- نحو حضارة عالمية بدلا من تاريخ عالمي عند هنتنغتون.

٣- اضمحلال الحضارة الغربية في تصور هنتنغتون.

المبحث الأول

فرانسيس فوكوياما ونهاية التاريخ

بعد أن وضعت الحرب البادرة أوزارها في بداية التسعينيات من القرن العشرين، وانتهت بانهيار الكتلة الشيوعية في العالم ممثلة في الاتحاد الروسي وكل أذنابه، سارعت الولايات المتحدة الأمريكية للإعلان عن ميلاد نظام دولي جديد، ومؤذنة عن بداية مرحلة تاريخية جديدة لم تعرفها الإنسانيّة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، فالولايات المتحدة الأمريكية التي ورثت الإمبراطورية الإنجليزية والفرنسية تمتلك من أدوات القوة ما يرشحها لتكون قائدة العالم والشرطي المسئول عنه، وكأن التاريخ ومن يصنعه انتقل إلىٰ هذه الضفة من الحضارة الغربية، البعيدة جغرافيا عن أوربا لكنها الوريث الشرعي لميراثها الحضاري والثقافي والتّقانيّ؟

ومن هذا المنطلق، إذا كان شبنغلر أعلن عن قرب انحلال الغرب، فتوينبي أكَّد أنَّه إذا عرفنا العوامل التي أدت إلىٰ السقوط الحضاري وتجنبناها فإننا سنزيد من عمر الحضارة الغربية، فإنَّ الفيلسوف الأمريكيّ ذا الأصول اليابانية فرانسيس فوكوياما، جاء ليترجم عظمة أمريكا وتفوقها علىٰ غريمها التقليدي الشيوعي، وبرؤية خبير استراتيجي أكد أنَّ الإعلان عن نهاية الحرب الباردة هو بمثابة إعلان عن نهاية التاريخ.

وبرؤية تفاؤلية لمستقبل الإنسانيّة ذهب فوكوياما إلىٰ التأكيد علىٰ أنَّ التاريخ لم ولن يطلعنا من اليوم فصاعدًا علىٰ ما هو حديث وجديد، فما حلُمَت به الإنسانيّة عبر كل هذه السنين والقرون قد تحقق من خلال تبني النموذج الليبرالي في الاقتصاد، والديمقراطية كآلية للتداول السلمي علىٰ السلطة السياسية، وأن عصر الحروب انتهىٰ بلا رجعة وأنَّ السلام والأمن سيعُمَّان ربوع العالم.

لذلك، سنتناول فلسفة التاريخ عند فوكوياما في العناصر التالية:

١- في مفهوم نهاية التاريخ عند فوكوياما:

في الحقيقة نهاية التاريخ كمقولة هناك من يذهب إلىٰ اعتبارها مقولة ذات جذور أسطورية «فمقولة «**نهاية التاريخ**» ليست وليدة العصر؛ بل هي قديمة قدم الإنسان ذاته، الإنسان الأول من الوجهة الأنثربولوجية اعتقد وآمن بفكرة نهاية العالم التي ترتبط بالتاريخ، ولم تكن النهاية تتعدىٰ عنده اليوم أو الشهر؛ بل ارتبطت من حيث الفكرة بالساحر والمنجم، ولعبت النبوءة دورًا بارزا في بلورة هذه الفكرة»(١).

وفي الفلسفة الغربية المعاصرة أول من أثار فكرة نهاية التاريخ هيغل في حديثه عن اتحاد الروح المطلق بالوجود علىٰ شكل دولة ينتهي معها التاريخ، وكارل ماركس عندما أعطىٰ في نموذجه التاريخي التطوري الذي يبدأ بالمرحلة المشاعية وسينتهي التاريخ بالعودة إلىٰ المرحلة الشيوعية، والحديث عن نهاية التاريخ هو حديث عن نهاية الأيديولوجيا ونهاية الدولة القومية وغيرها من المصطلحات التي وظفت بكثافة في فلسفة ما بعد الحداثة، أنه عصر النهايات بلا جدال «فإذا كان مفهوم كل من الأيديولوجيا واليوتوبيا نتاج الحداثة الغربية والتي تكونت منذ القرن الخامس عشر إلىٰ منتصف القرن العشرين، فإنَّ مفهوم نهاية الأيديولوجيا واليوتوبيا يعكس هو الآخر كأنَّه نتاج لما بعد الحداثة»(٢) «فنهاية التاريخ يعيد إلىٰ الذهن فكرة نهاية الأيديولوجيا التي تحدث عنها (لبيست) وآخرون، ممن تحدثوا عن نهاية الصراع الطبقي التي تحقَّقت من خلال الانسجام بين الطبقات بفضل النظام الديمقراطي والتطورات العلمية والتكنولوجية السائدة في البلدان الغربية الديمقراطية آنذاك»(٣).

لكن التطورات التي حدثت في نهاية الثمانينيات من سقوط للاتحاد السوفياتي وانهيار لجدار برلين، وتوجُّه دول أوربا الشرقية إلىٰ الديمقراطية الليبرالية، اعتبرت

---

(١) عبد القادر بوعرفة، الأساس الأسطوري لنهاية التاريخ، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الأنثربولوجيا والعلوم الاجتماعية، ص١. انظر إلىٰ الموقع:

www.CRASC.COM

(٢) عماد أحمد، عامر حسن، مستقبل الأيديولوجيا واليوتوبيا في الفكر السياسي، مجلة العلوم السياسية، العدد٤٣، الجامعة المستنصرية، بغداد، ص٤٥.

(٣) المرجع السابق، ص٤٧.

بمثابة «نهاية الحرب الباردة مع هدم سور برلين (١٩٨٩) هي بمثابة النهاية للتاريخ لأنَّها وضَعَت حدًّا للفكر الأيديولوجي والنظم الشمولية لتحل محلها الليبرالية والقيم الديمقراطية الغربية»[١].

ومن هذا المنطلق، يرىٰ فوكوياما أنَّ عصر الأيديولوجيات قد انتهىٰ بلا رجعة، وأنَّ أزمنة الحكم الشمولي كالفاشية والنازية والشيوعية ولَّتْ ولم يعُد هناك من يستسيغها في العالم، وأنَّ البشرية سائرة في طريقها إلىٰ الديمقراطية الليبرالية، «فإنَّ إجماعًا ملحوظًا قد ظهر في السنوات القليلة الماضية في جميع أنحاء العالم حول شرعية الديمقراطية الليبرالية كنظام للحكم بعد أن ألحقَت الهزيمة بالأيديولوجيات المنافسة مثل الملكية الوراثية والفاشية والشيوعية في الفترة الأخيرة، غير أنِّي أضفت إلىٰ ذلك قولي إنَّ الديمقراطية الليبرالية قد تشكل «نقطة النهاية في التطور الأيديولوجي للإنسانية» والصورة النهائية للنظام الحكم البشري وبالتالي فهي تمثل «نهاية التاريخ» »[٢].

ولا يقصد فوكوياما أنْ ينتهي التاريخ علىٰ شكل أيّام وأزمنة وحوادث، وإنَّما ينتهي باكتشاف النموذج المثالي الذي يحقق السعادة الأبدية للبشرية، فيقول: «غير أنَّ ما ألمَحتُ إليه أنَّه بلغ النهاية لم يكن وقوع الأحداث، بما في ذلك الأحداث الخطيرة والجسام؛ بل التاريخ؛ أي التاريخ من حيث هو عملية مفردة متلاحمة وتطورية، متىٰ ما أخذنا بعين الاعتبار تجارب كافّة الشعوب في جميع العصور»[٣].

وأقر فوكوياما أنَّ هيغل وماركس سبقاه إلىٰ هذه الفكرة عن نهاية التاريخ، فيقول: «كان في اعتقاد كلٍّ من هيغل وماركس أنَّ تطور المجتمعات البشرية ليس إلىٰ ما لا نهاية، بل إنَّه سيتوقف حين تصل البشرية إلىٰ شكلٍ من أشكال المجتمع يُشبع احتياجاتها الأساسية والرئيسة، وهكذا افترض الاثنان أنَّ «للتاريخ نهاية» هي عند هيغل الدولة الليبرالية، وعند ماركس المجتمع الشيوعيّ، وليس معنىٰ هذا أنْ تنتهي

(١) فتحي حبوبي، الفكر الغربي وهلامية نهاية التاريخ، الموقع: KITABAT.COM، حيزران ٢٠١٣.

(٢) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين محمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١، ١٩٩٣، ص٩.

(٣) المرجع السابق، ٨/٩.

الدورة الطبيعية من الولاة والحياة والموت، وأنَّ الأحداث الهامة سيتوقف وقوعها، وأنَّ الصحف التي ننشرها ستحتجب عن الصدور؛ وإنَّما يعني هذا أنَّه لن يكون ثمَّة مجال مزيد من التقدم في تطور المبادئ والأنظمة الأساسية، وذلك لأنَّ كافة المسائل الكبيرة حقًّا ستكون قد حُلَّت»[١].

في حين أنَّ هناك مَن رأىٰ أنَّ نهاية التاريخ عند فوكوياما تختلف عنها عند ماركس وهيغل؛ لأنَّهما اللحظة التي كتبا فيها عن النهاية لم تَصل بعدُ، وإنَّما ستتحقق في المستقبل مع الدولة الليبرالية أو المجتمع الشيوعي، بينما عند فوكوياما قد تحققت بفضل النموذج الليبرالي الديمقراطي المطبَّق في الولايات المتحدة الأمريكية، وأنْ لا أفق في المستقبل الإنسانيّ، وهي رؤية تحمل تمركزًا كبيرًا حول الذات الغربية؛ حيث «إنَّ فلسفة «نهاية التاريخ» تعتمد علىٰ فلسفة هيغل ومنظورها الجدلي لهدف رئيس هو الدفاع عن الديمقراطية الليبرالية من منطلق تقدير الذات والرغبة الشديدة في الاعتراف (التيموس)، وبفضل الحكم الديمقراطي والتحرك في النضال ضد كل أشكال الهيمنة والتسلط والاستبعاد والوقوف في وجه كل ما من شأنه تعميق الطموح ضد الديمقراطية الليبرالية»[٢].

ويتمثل النموذج المُلهم الذي ينتهي معه التاريخ بالنسبة إلىٰ فوكوياما في الليبرالية الديمقراطية، هذا النموذج الذي أصبحت كل دول العالم تسعىٰ إلىٰ تطبيقه والأخذ به لإحداث التغيير الحضاري المطلوب «فالديمقراطية الليبرالية تظل المطمح السياسي الواضح والوحيد في مختلف المناطق والثقافات في كوكبنا، كذلك فإنَّ المبادئ الليبرالية في الاقتصاد؛ أي «السوق الحرة» قد انتشرت ونجحت في خلق مستوياتٍ من الرَّخاء المادي لم نعهَدها من قبل . . . فالثورة الليبرالية في الفكر الاقتصادي كانت أحيانًا تَسبِق، وأحيانًا تَتلُو، الاتِّجاه صوبَ الحرية السياسية، في مختلف بقاع الأرض»[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص٩.

(٢) جيلالي بوبكر، فلسفة العولمة وبيانها النظري، قراءة نقدية، المجلة الأكاديمية للدرسات الاجتماعية والانسانية، العدد٧، ٢٠١١، ص٢٢.

(٣) فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص١٠.

إذن، انطلاقًا من روح الانتصار الأمريكي علىٰ الاتحاد السوفياتي، تناول فوكوياما نهاية التاريخ، فهناك من اعتبر كتابه عبارة عن أيديولوجيا للعولمة «فلم تكن محاولة فرانسيس فوكوياما في نهاية التاريخ (١٩٨٩) إلا محاولة صياغة وعيٍ كونيٍّ زائفٍ الغرض منه إثبات أنَّ الرأسمالية ستكون هي ديانة الإنسانيّة إلىٰ أبد الآبدين، فهو يشخص المرحلة الراهنة في التاريخ وكأنها مرحلة انتصار نهائي في النموذج السياسي والفكر الليبرالي»[١].

٢- الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير (الثيموس) كمحرك للتاريخ عند فوكوياما:

إنَّ التفاؤل الذي ساد روح القرن التاسع عشر مع فلاسفة التنوير نتيجة لإيمانهم بالتقدم سيرًا بسبب التقدم العلمي والرخاء الاقتصادي، اعتبر فوكوياما أنَّ التشاؤم سمة القرن العشرين بسبب جملة من الحوادث التاريخية كالحربين العالميَّتين، وصعود التيارات الفاشية والنازية والشيوعية الشمولية «فهذا التشاؤم السائد في القرن العشرين هو علىٰ الطرف النقيض من تفاؤل القرن الماضي، فبالرغم من أنَّ أوربًا عرفت في بداية القرن التاسع عشر هزات عنيفة سبَّبتها الثورة والحرب، فقد كان القرن بمجمله قرن سلام وزيادة غير معهودة في الرخاء المادي»[٢].

ويرجع هذا التفاؤل حسب فوكوياما إلىٰ عاملين؛ هما الأول: النجاحات التي حققها التقدم العلمي، والثاني: أنَّ الحكومات الديمقراطية ستسود العالم وتختفي كل أشكال الاستبداد السياسي، غير أنَّ هذا التفاؤل بالتقدم لم يستمر طويلًا بسبب أنَّ التقدم العلمي لم يرافقه تطوّرٌ في الأخلاق الإنسانيّة؛ ذلك أنَّ: «تجاربنا في القرن العشرين، قد أثارت مشكلةً ضخمةً حول دعوى التقدم علىٰ أساس من العلم والتكنولوجيا، ذلك أنَّ قدرة التكنولوجيا علىٰ الارتقاء بالحياة البشرية، تتوقف بشكلٍ حاسمٍ علىٰ حدوث تقدم موازٍ في أخلاق البشر؛ إذ إنَّه بدون هذا التقدم الثاني يمكن

---

(١) محمد أحمد السامرائي، العولمة السياسية ومخاطرها علىٰ الوطن العربي، مجلة العلوم السياسية، دمشق، ب د، ب س، ص١١١.

(٢) فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص٢٠: ٢١.

القول بأنَّ قوة التكنولوجيا تستخدم بكل بساطة لتحقيق أهداف شريرة»[١].

أما المنزع الثاني للتشاؤم في القرن العشرين فمردُّه إلىٰ غياب هدفٍ تسعىٰ البشرية إلىٰ تحقيقه، «ذلك أنَّه من غير المستطاع الحديث عن تقدمٍ تاريخيّ ما لم نكن نعرف إلىٰ أين تتَّجه البشرية، وقد ظنَّ معظم الأوروبيين في القرن التاسع عشر أن التقدم يعني التقدم صوب الديمقراطية . . .، فقد تحدَّت الديمقراطية الليبرالية أيديولوجيتان رئيسيتان متنافستان هما: الفاشية والشيوعية»[٢] ففي تصوُّر فوكوياما أنَّ الحياد عن الديمقراطية وتبني بعض دول العالم للشيوعية في الاقتصاد والحكم بمثابة انحراف عن الهدف الرئيس الذي ناضَلَت من أجله البشرية في القرن التاسع عشر، ذلك الهدف المتمثل في تحقيق النموذج الليبرالي الديمقراطي.

ويعرّف فوكوياما الليبرالية السياسية علىٰ أنها قاعدة قانونية «تعترف بحرّيات وحقوق معينة للفرد غير خاضعة لسيطرة الحكومة . . . . أما الديمقراطية فهي الحق المعترف به من الجميع لكافة المواطنين في الاقتراع والمشاركة في النشاط السياسي، حقا ليبراليًا آخر (بل هو أهم الحقوق الليبرالية) ولهذا السبب كانت الليبرالية وثيقة الصلة تاريخيًا بالديمقراطية»[٣].

أما الليبرالية في جانبها الاقتصادي فتعني الاعتراف «بالحق في ممارسة النشاط الاقتصادي والتبادل الاقتصادي الحرين علىٰ أساس الملكية الخاصة وقوانين السوق، وحيث إنَّ كلمة «الرأسمالية» قد اكتسبَتْ عبر السنين دلالات عديدة مستهجنة؛ فقد أضحىٰ من المألوف الآن استبدالها بتعبير «اقتصادات السوق الحرة» والتعبير بديلٌ مقبول لعبارة الليبرالية الاقتصادية»[٤].

إذن، النموذج الديمقراطي الليبرالي هو الأداة التي تطمح لها البشرية اليوم قاطبةً من أجل تغيير أوضاعها الحضارية، لكنَّ الثورات الليبرالية التي انتشرت في النصف الثاني من القرن العشرين برأي فوكوياما لا يجب أن نفسرها من منطلق ماديٍّ بحت،

---

(١) فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص٢٤.

(٢) فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص٢٤.

(٣) فرانسيس فوكوياما، مرجع، سابق، ص٥٤.

(٤) فرانسيس فوكوياما، مرجع، سابق، ص٥٥.

كما ذهبت إلىٰ ذلك الماركسية؛ بل يجب البحث عن سبب أعمق يمكننا من الوقوف علىٰ المحرك الرئيس للتاريخ.

وبالعودة إلىٰ فلسفة هيغل يجد فوكوياما أنّ نضال البشرية لم يكون سوىٰ «الصراع من أجل نَيل الاعتراف والتقدير» فيقول: «يزوِّدُنا هيغل بآلية بديلة تُعيننا علىٰ فهم المسار التاريخي وأساسُها الصراع من أجل نَيل الاعتراف والتقدير، ومع عدم اضطرارنا إلىٰ طرح التفسير الاقتصادي للتاريخ جانبًا»(١).

ويؤكد فوكوياما أنَّ السبب الذي حجب عنَّا فكرة الصراع من أجل الاعتراف والتقدير في تفسير الظواهر الإنسانيّة؛ هو طغيان الجانب الاقتصادي علىٰ أفكارنا، حيث أصبحنا نحلل كل الظواهر من منطلقٍ اقتصادي بحت، فيقول في هذا الصدد «الصراع من أجل الاعتراف والتقدير مفهومٌ قديمٌ قِدَم الفلسفة السياسية، ويشير إلىٰ ظاهرة موازية في السياسة نفسها، فإنْ بَدَت العبارة غيرَ مألوفةٍ اليوم فالسبب يرجع إلىٰ نجاح الاقتصاد في التغلب علىٰ فكرنا خلال القرون الأربعة الماضية، ومع ذلك فإنَّ الصراع من أجل نَيل الاعتراف والتقدير واضحٌ في كل مكانٍ حولنا وهو أساس الحركات المعاصرة من أجل الحقوق الليبرالية، سواءٌ في الاتحاد السوفيتي أو أوروبا الشرقية أو جنوب إفريقيا أو آسيا أو أمريكا اللاتينية أو حتىٰ الولايات المتحدة ذاتها»(٢).

وقد يبدو مفهوم الصراع من أجل نيل الاعتراف التقدير مفهومًا مُصطَنَعًا، خاصة عندما نعتبره محركًا للتاريخ، فيؤكد فوكوياما أن الفلاسفة استخدموه بمفاهيم مختلفة لكنَّها تؤدي المعنىٰ نفسه «فسمَّاه أفلاطون الثيموس، وميكيافيلي تعطش الإنسان إلىٰ المجد، وهيغل الاعتراف، وهوبز الكبرياء أو الخيلاء . . الخ، ويشير هذا المفهوم عند فوكوياما إلىٰ: «جانب مألوف جدًّا في الشخصية الإنسانيّة، غير أنَّه لم يكن ثمة كلمة واحدة لآلاف من السنين تستخدم للإشارة إلىٰ ظاهرة الرغبة السيكولوجية في نيل الاعتراف»(٣).

---

(١) فرنسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص١٣٦.

(٢) فرنسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص١٣٧.

(٣) فرنسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص١٥٠.

وتتجسَّد الرغبة في الاعتراف في المجتمعات عن طريق النظم السياسية، فيقول فوكوياما إنَّ: «الرغبة في الاعتراف هي بالذات الجانب السياسي من الشخصية الإنسانية، لأنَّها هي التي تدفع الناس إلىٰ الحاجة إلىٰ تأكيد أنفسهم في مواجهة الآخرين»[١]، وفي تفسيره للثورات التي وقعت في الكثير من بُلدان العالم المعاصر، يرىٰ أنَّه ليس سببها الرئيس كما يعتقد بعض المؤرخين الدوافع الاقتصادية، وإنَّما رغبة مواطني تلك الدول في نيل الاعتراف من حكوماتهم، وتحقيق آدميتهم وكرامتهم التي سُلِبَت بسبب الاستبداد السياسي القائم علىٰ القمع البوليسي والأمني، كما هو الحال في عالمنا العربي.

إذن، البشر علىٰ مرِّ التاريخ يناضلون من أجل نَيل الاعتراف والتقدير، ويتجسد هذا كله في الدولة الديمقراطية الليبرالية «وفي نهاية التاريخ ليس ثمَّة متنافسون أيديولوجيون للديمقراطية الليبرالية . . . أما الآن فيبدو أنَّ ثمَّة اتفاقًا عامًّا علىٰ قبول مزاعم الديمقراطية الليبرالية بأنها أكثر صور الحكم عقلانية، وهي صورة الدولة التي تحقق إلىٰ أقصىٰ حد ممكن إشباع كلٍّ من الرغبة العقلانية والاعتراف العقلاني»[٢].

٣- فوكوياما وكتابة التاريخ عالمي:

يرىٰ فوكوياما في مستهل تناوله للتاريخ العالمي ضرورة التميز بين مفهومين يبدوان مترادفين لكنهما مختلفان تمامًا، الأول التاريخ العالمي للبشرية الذي يعني الإلمام التاريخي بماضي الحضارات والدول التي عرفتها الإنسانيّة، وهو المجال الذي يشتغل عليه المؤرخون الموسوعيون، بينما التاريخ العالمي الذي يقصده فوكوياما هو التاريخ من زاويةٍ فلسفية عن طريق البحث عن النَّمَط المتكرر في التاريخ فليس «التاريخ العالمي للبشرية» و«تاريخ العالم» بعبارتين مترادفتين، فالأول ليس بقائمة موسوعية لكل ما هو معروف عن البشرية؛ وإنَّمَا هو بوجهٍ عام محاولة لاكتشاف نَمَط ذي مغزًىٰ في تطور المجتمعات الإنسانيّة، ومحاولة كتابة تاريخ عالمي هي ذاتها ليست بالمحاولة العالمية المعروفة لدىٰ كل الشعوب وكل الحضارات[٣].

---

(١) فرنسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص١٥١.

(٢) فرنسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص١٨٩.

(٣) فرنسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص٦٥.

ورغم أن الإغريق هم أول من عرف شكل الكتابة التاريخية، إلَّا أنَّه برأي فوكوياما لم يسعَوا إلىٰ كتابة تاريخ عالمي، في المقابل أول شكلٍ من التاريخ العالمي كان مع الديانة المسيحية؛ حيث «إنَّ المسيحية هي أول من جاء بمفهوم المساواة بين البشر أمام الله، وتخيلت بذلك مصيرًا مشتركًا لكل شعوب الأرض، فمؤرخ مسيحي مثل القديس أوغسطين لم تكن تهمُّه التواريخ الخاصة بالإغريق أو باليهود باعتبارهم إغريقًا أو يهودًا، وإنَّما كان يهمُّه خلاص الإنسان بوصفه إنسانًا، وهو حدث يشكل تحقق الإرادة الإلهية في الأرض»[1].

ثم بذلت محاولات عديدة في عصر النهضة الأوربية لكتابة تاريخ عالمي، إلا أنَّ نُضجها كان مع الفلاسفة المثاليين الألمان، ويأتي في مقدمتهم كانط، «فأكثر المحاولات جدية لكتابة تاريخ عالمي جاءت مع قبل المثاليين الألمان، وقد اقترح الفكرة الفيلسوف إيمانويل كانط في مقال نشره عام ١٧٨٤ بعنوان «محاولة لكتابة تاريخٍ عالميّ من وجهة نظر عالمية» ورغم أنَّ هذا المقال لا يتجاوز ست عشرة صفحة، إلَّا أنّه وَضَع الأسس التي قامت عليها فيما بعد محاولة كتابة تاريخ عالمي»[2].

وتتمثل الأسس التي وضعها كانط في حديثه عن نهاية التاريخ، من خلال تعميم الحرية التي تكون مُصاغة في شكلٍ دستورٍ مدنيّ عادل، يتم تعميم هذا الدستور علىٰ الإنسانيّة، وكذلك تناول كانط الآليات التي تنتقل من خلالها الإنسانيّة إلىٰ مستويات أرفع في درجة العقلانية عن طريق الليبرالية، ثم يأتي علىٰ منواله الفيسلوف هيغل، ليقول فوكوياما «يكفي أن نقول إن هيغل، علىٰ حد تعبيره هو نفسه، هو فيلسوف الحرية، الذي رأىٰ أنَّ قمّة المسار التاريخي العالمي كله هي تحقيق الحرية في صورة مؤسسات سياسية واجتماعية ملموسة»[3].

لكن هذا التصور الذي قدمه هيغل عن نهاية التاريخ، تعرض لنقد كثيف من طرف الكثير من الفلاسفة، يأتي في مقدمتهم كارل ماركس الذي انتقد رؤية هيغل للتاريخ

---

(١) فرنسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص٦٦.

(٢) فرنسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص٦٧.

(٣) فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص٦٩.

العالمي وأسّس لتاريخ عالمي آخر، فيقول فوكوياما «لقد تعرَّض هيغل علىٰ الفور لهجوم شنَّه عليه ذلك الكاتب العظيم الآخر من كُتَّاب التاريخ العالمي في القرن التاسع عشر هو كارل ماركس»[1].

أما بيروقراطية الدولة الليبرالية التي أسماها هيغل بالطبقة العالمية؛ لأنها تمثل مصالح الشعب في مجموعه «فهي عند ماركس لا تمثل غير مصالح معينة داخل المجتمع المدني، هي مصالح الرأسماليين المهيمنة عليه . . . ويرىٰ ماركس أنَّ نهاية التاريخ لن تأتي إلا بانتصار الطبقة العالمية، الحقيقية، وهي البروليتاريا، يعقُبها تحقق للمدنية الفاضلة، الشيوعية العالمية التي ستضع حدًّا للصراع الطبقي بصورة نهائية»[2].

واستمر المنظور التفاؤلي لنظرية التقدم، أي سير التاريخ وفقَ خطٍّ مستقيم في خطٍّ متصاعد طوال القرن التاسع عشر في كتابة التاريخ العالمي «فقد شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر عددًا من النظريات المتفائلة شيئًا نسبيًّا عن التطور الاجتماعي التقدمي، شبيهة بالنظرية الوضعية لأوجست كونت والنظرية الداروينية الاجتماعية لهربرت سبنسر، والنظرية الأخيرة اعتبرت التطور الاجتماعي جزءًا من المسار الأكبر للتطور البيولوجي»[3].

وفي القرن العشرين ومع الأحداث التي طبعت بدايته كالحرب العالمية الأولىٰ، أدَّت إلىٰ سيادة منظورٍ تشاؤمي للتاريخ، دشَّنه شبنغلر في كتابه «تدهور الحضارة الغربية» فيقول فوكوياما: «وشهد القرن العشرين أيضًا محاولات عديدة لكتابة تواريخ عالمية، هي مع ذلك ذات طابع واضح القتامة، من بينها كتاب أسوالد شبنغلر «أفول نجم الغرب» وكتاب أرنولد توينبي التاريخ إلىٰ تواريخ شعوب متميزة «حضارات» في الحالة الأولىٰ «ومجتمعات» في الحالة الثانية، كلٌّ منها خاضع لقوانين معينة متشابهة تحكم نموها وتحللها»[4].

إنَّ التشاؤم والتفاؤل الذي حكم كتابة التاريخ العالمي، يقودنا برأي فوكوياما إلىٰ

---

(١) فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص٧٢.

(٢) فرنسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص٧٣.

(٣) فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص٧٥.

(٤) فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص٧٥.

البحث عن بديل لنظرية التقدم التي آمن أصحابها بسير التاريخ قُدُمًا إلىٰ نهاياته التي تحقق فيها الإنسانيّة السعادة الأبدية، ولا يجب أن يصلنا التشاؤم في إمكانية أن نبحث عن نمطٍ أو نموذج تسعىٰ إليه اليوم البشرية لتحقيق طموحاتها.

ومن هذا المنظور طرح فوكوياما إشكالية الغائية في التاريخ بمعنىٰ آخر: هل التاريخ غائيّ، وهل ثمّة ما يدعو إلىٰ اعتبار ما يحدث تطورًا عالميًا صوبَ الديمقراطية الليبرالية؟

يرىٰ فوكوياما أنَّ فكرة التاريخ لا يعيد نفسه سليمة من الناحية المنطقية والعقلية، لكن مع التسليم بحتمية التغير الاجتماعي الذي يعتري كل المجتمعات الإنسانيّة، وأنَّ هناك قدرًا من الانتظام في هذا التغير الاجتماعي، أي خضوعه لجملة مبادئ يمكن أن نكشف عنها «فإذا كان التاريخ لا يعيد نفسه أبدًا؛ فلا بدّ من أنّ هناك آلية دائمة وواحدة، أو مجموعة من الأسباب الأولىٰ التاريخية التي تفرض التطور في اتجاه واحد، والتي تحفظ ذكريات العصور السابقة حتى الزمن الحاضر، والنظريات بدورات التاريخ أو عَفَويَّة أحداثه لا تستبعد احتمال التغير الاجتماعي وقدرًا محدودًا من مظاهر الانتظام في عملية التطور»[1].

وتوصل فوكوياما إلىٰ أنَّ الغائية التي تحكم التاريخ العالمي هي غائية المعرفة «وفي محاولة أولىٰ لفهم الآلية التي تضفي علىٰ التاريخ غائيته لتفعل ما فعله فونتنيل وبيكون، ونعتبر المعرفة مفتاحًا غائية التاريخ»[2] غير أنَّه باكتشاف المنهج العلمي «أصبح المنهج مِلكًا شائعًا بين الناس كافَّة، وفي متناول الجميع بغضّ النظر عن اختلاف الثقافات والقوميات. فاكتشافه أحدث قسمةً أساسية غير دورية في الزمن التاريخي إلىٰ الفترة السابقة عليه والفترة التالية له، كما أنَّ الازدهار المطَّرد والمتصل للعلوم الطبيعية الحديثة، وفَّر آلية غائية لشرح العديد من مظاهر التطور التاريخي اللاحق لها»[3].

وتحقق العلوم الطبيعية الغائية في التاريخ بالنسبة إلىٰ فوكوياما من خلال وسيلتين، الأولىٰ: التنافس العسكري بين الدول، التي أصبحت تلعب العلوم دورًا بارزًا في

---

(١) فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص٧٧.

(٢) فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص٧٧.

(٣) فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص٧٨.

تطوير أدوات الصناعة الحربية، والثانية: هو التذليل المستمر للطبيعة لتسخيرها لخدمة الإنسانيّة، وهو ما يطلق عليه التنمية الاقتصادية فقد اتفقنا أن العلوم الطبيعية الحديثة تحقق الغائية في التاريخ فاعتبرناها «الآلية» الأساسية المحتملة للتحول التاريخي، وذلك بالنظر إلىٰ أنها النشاط الاجتماعي واسع النطاق الوحيد الذي يُجمع الناس علىٰ أنَّه تراكمي وبالتالي غائيّ»[1].

(١) فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص٨٤.

المبحث الثاني

صامؤيل هنتغتون وصدام الحضارات

علىٰ النقيض من النزعة التفاؤلية التي تناول بها فوكوياما حديثه عن نهاية التاريخ، اعتبر هنتغتون أنَّ التاريخ لم ينتهِ وأن انتصار النموذج الليبرالي الديمقراطي الأمريكي ليس إلا حلقة من حلقات التطور التاريخي، فالصراع القادم لن يكون علىٰ أساسٍ اقتصاديّ كما حدث في الحروب السابقة، إنَّمَا سيكون البعد الثقافي هو المحرك الرئيس له، وستتوسَّع جغرافيَّة الصراع لتشمل المناطق الجغرافية التي عرفت حضارات قديمة كالحضارة العربية الإسلامية والحضارة الكنفوشية.

ومن هذا المنطلق، فالعالم اليوم متعدد الحضارات والقوميات والثقافات، لكن ينقسم إلىٰ عالم غربي تُمثِّله الحضارة الغربية التي تَسُود اليوم وتحكم، وعالم غير غربي يسعىٰ إلىٰ التحديث والتطوير، ويذكر هنتغتون بوجوب التفرقة بين التحديث والتغريب، ذلك أنَّ بقية المجتمعات الحضارية تسعىٰ إلىٰ التطور علىٰ النموذج الغربي لكنها ترفض أن تنصهر وتذوب في القيم الغربية العلمانية الخاصة به.

ووضع جملة من السمات الأساسية التي تجعل الحضارة الغربية تختلف عن بقية حضارات العالم، كالفصل بين السلطة الروحية والزمنية، والهيئات التمثيلية البرلمانات والمجالس النيابية، وسِمَة الفردانية، وغيرها، لذلك سنتناول أهم عناصر فلسفة التاريخ عند هنتغتون في ما يلي:

١- هنتغتون وتشكل الحضارات عبر التاريخ:

علىٰ خطىٰ فلاسفة الحضارة الذين سبقوه شبنغلر وتوينبي، اعتبر هنتغتون أنَّ التاريخ ما هو إلا تاريخ حضارات، ومنه الحضارة فهي وحدة التحليل التاريخي «فالتاريخ الإنسانيّ هو تاريخ الحضارات، ومن المستحيل أن نفكر بتاريخ الإنسانية بأيِّ معنًىٰ

آخر، والقصة ممتدَّة عبر أجيال من الحضارة منذ السومرية القديمة إلىٰ المصرية إلىٰ الكلاسيكية والأمريكية الوسطىٰ، وعبر تجليات متتالية للحضارات الصينية والهندية . . .»[1].

ويؤكد هنتغتون أنَّ هناك العديد من المفكرين الذين سبقوه في تناول الحضارة كماكس فيبر وكارل ماركس، فليب بجاي، وغيرهم، إلا أنَّه توجد مجموعة من الفروق الرئيسة التي تتعلق بطبيعة هوية الحضارات وقُواها المحركة بين هؤلاء المفكرين، فحدَّدها هنتغتون في النقاط التالية:

أ- هناك فروقٌ في استخدام الحضارة في صيغة المفرد وفي صيغة الجمع حضارات، فأول من استخدمها بصيغة المفرد هم الفرنسيون وجعلوها معيارًا للتميز بين المجتمعات، فهناك المجتمعات المتحضرة في مقابل البربرية المتوحشة.

ب- الحضارة كينونة ثقافية.

لقد استخدم هذا المعيار الألمان في تمييزهم بين الحضارة والثقافة، فالحضارة هي الإطار المادي ممثَّلًا في الآلات والتكنولوجيا، بينما الثقافة تشير إلىٰ القيم والمثل والأخلاق الراقية في المجتمعات.

ج- الحضارات الشاملة

وهي الفكرة التي نجدها عند توينبي، حيث لا يمكن فهم الظواهر داخل حضارة ما إلا بإرجاعها كلية لتلك الحضارة؛ أي لا يمكن فهم الجزء إلا بردِّه إلىٰ الكل.

د- الحضارات من خاصيتها الفناء.

كل الحضارات التي عرفتها الإنسانيّة في التاريخ المعاصر يكون مآلها الحتمي الفناء، ويمكن تحديد العوامل التي تؤدي إلىٰ تطورها وفي الوقت نفسه يمكن تحديد أسباب انحطاطها.

د- الحضارات كيانات ثقافية وليست كيانات سياسية.

لا تعرف الحضارة انطلاقًا من الكينونة السياسية؛ لأنَّ الحضارة أشمل من مكوناتها

---

(١) صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، ط٢، ١٩٩٩، ص٦٧.

السياسية، فالحضارة الواحدة تتعاقب عليها عديد الدول وعديد النُّظم السياسية، وبالتالي لا تَعرف انطلاقًا من هذه الأبعاد السياسية.

ويصل هنتغتون إلىٰ صياغة مفهوم الحضارة، بقوله: «هي أعلىٰ تجمُّعٍ ثقافي من البشر وأعرض مستوىٰ من الهوية الثقافية يمكن أن نميز الإنسان عن الأنواعِ الأخرىٰ، وهي تُعرَف بكلٍّ من العناصر الموضوعية العامة مثل اللغة والتاريخ والدين والعادات والمؤسسات والتحقق الذاتي للناس»[1] هنا الحضارة، يمكن أن نحددها من خلال مجموعة من السمات كاللغة والدين، وتلك السمات تشكل هويتها الخاصة التي تجعلها تختلف عن بقية الحضارات الأخرىٰ، ومن هذا المنطلق يرىٰ هنتغتون أنَّه حاليًا توجد ستّ حضارات هي: الحضارة الصينية، الحضارة اليابانية، الحضارة الهندية، الحضارة الإسلامية، الحضارة الغربية، وأخيرًا الحضارة الأمريكية اللاتينية، أمَّا طبيعة العلاقة التي تحكم هذه الحضارات مع بعضها البعض، فهي علاقة تفاعلات حضارية، وهذا نتيجة لعدة عوامل، ويذكر هنتغتون ما يلي:

أ- نهاية التوسع التاريخي للغرب في القرن العشرين، وتمرُّد بقية مجتمعات الحضارات الأخرىٰ علىٰ الغرب الاستعماري، «فالعلاقات بين الغرب والحضارات الأخرىٰ أصبح يغلب عليها «رد الفعل» الغرب إزاء تطورات في تلك الحضارات، وبعيدًا عن كون أدوات التاريخ مصنوعة بواسطة الغرب، فإنَّ المجتمعات غير الغربية تتحرَّك وتشكل تاريخها وتاريخ الغرب»[2].

ب- امتداد النظام العالمي إلىٰ أجزاء عديدة في العالم، حيث خرج الغرب متجاوزًا لصراعاته إلىٰ العالمية «فخُمُود الصراع بين الدول الغربية وهو الذي سيطر علىٰ كلِّ النظام علىٰ مدىٰ قرون، وبأواخر القرن العشرين خرج الغرب كحضارة، من مرحلة «حالة الحرب» نحو مرحلة حالته العالمية»[3].

٢- هنتغتون: نحو حضارة عالمية بدلًا من تاريخ عالمي:

يعرف هنتغتون الحضارة العالمية بأنها عبارة عن «التقارب الثقافي والقبول المتزايد

(١) المرجع السابق، ص٧١.

(٢) المرجع السابق، ص٨٨.

(٣) المرجع السابق، ص٨٨.

بقيم وتوجيهات وممارسات مشتركة، من قِبَل شعوب العالم، وبشكلٍ أكثر تحديدًا فإنَّ الفكرة قد تعني بعض الأشياء العميقة ولكنَّها ليست ذات صلة، وبعض الأشياء ذات صلة ولكنها ليست عميقة، وبعض الأشياء غير ذات صلة وسطحية في الوقت نفسه»[1]، وهذا التقارب الحتمي بين الشعوب برأي هنتغتون يرجع إلىٰ جملة عوامل نذكر منها:

أ- اشتراك البشر في مجموعة من القيم الإنسانيّة كالحرية، والقيم الأخلاقية، والاشتراك في بعض المؤسسات الاجتماعية، حيث عرف كل البشر مؤسسة الأسرة، لذلك هذا أول عنصر لميلاد حضارة عالمية رغم بعض الحساسيات الدينية واللغوية.

ب- يشير مصطلح الحضارة العالمية إلىٰ مجموعة من السمات المشتركة بين البشر المتحضرين، كسمة القراءة والكتابة.

ج- الحضارة العالمية تشير إلىٰ مجموعة من المبادئ والقيم التي يعتنقها الكثير من الأفراد في الغرب وفي بعض الحضارات الأخرىٰ.

د- إنَّ انتشار أنماط الاستهلاك الغربية والثقافة الشعبية حول العالم يؤدي إلىٰ حضارة عالمية[2].

نستشف من هذه الخصائص التي حددها هنتغتون للحضارة العالمية أنها نفس خصائص العولمة وبكلِّ تفاصيلها، وهي دعوة صريحة لإقامة نظام عالميّ يقوده الغرب، وتنخَرِط فيه بقية المجتمعات والدول والحضارات «فالعولمة ظاهرة تتداخل فيها الجوانب الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية والسلوكية، ويكون الانتماء فيها للعالم كله عبر الحدود السياسية للدولة وتحدث فيها التحولات علىٰ مختلف الصور، تؤثر في حياة الإنسان أينما كان وتُساهم في صنع هذه التحولات المنظمات الاقتصادية الدولية والشركات المتعددة الجنسيات»[3].

---

(١) المرجع السابق، ص٩٣.

(٢) المرجع السابق، ص٩٧.

(٣) محمد حسن أبو علا، ديكتاتورية العولمة، قراءة تحليلية في فكر مثقف، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٤، ص٣٤.

والحضارة الغربية تتصف بمجموعة من السمات التي تجعلها تتميز عن بقية المجتمعات الحضارية الأخرىٰ:

أ- التراث الكلاسيكي: ورثت الحضارة الغربية بقية الحضارات السابقة، الفلسفة اليونانية والعقلانية والقانون الروماني واللاتينية والمسيحية.

ب- الديانة الكاثوليكية المسيحية: إنَّ أهم سمة في الحضارة الغربية هي المسيحية كديانة.

ج- اللغة الأوربية: اللغة تلي الدين كعاملٍ مميِّز لشعب، لثقافة شعبٍ ما، لثقافةِ شعب آخر.

د- الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية.

ه- سيادة القانون: مفهوم مركزية القانون موروثٌ عن الحضارة الرومانية.

و- التعدُّدية الاجتماعية: تتجه اليوم التعددية الاجتماعية إلىٰ تعددية طبقية في كامل العالم الغربي.

ر- الهيئات النيابية: خلفت التعددية الاجتماعية طبقات سياسية متميزة، وبرلمانات ومؤسسات أخرىٰ لتمثيل مختلف مصالح الطبقات الاجتماعية.

ك- الفردانية: وهي تعتبر إحدىٰ القيم التي دافعت عنها المجتمعات الغربية، وتتعلق بحقوق وواجبات الأفراد في المجتمعات الغربية.

ومكنت هذه السمات الحضارة الغربية من السيادة والسيطرة في عصرنا الراهن، ويرىٰ هنتغتون أنَّ علاقة الغرب بباقي العالم هي علاقة تحديث أو تغريب، فقد تفاعلت بقية الحضارات والمجتمعات مع التطور الغربي بواحدٍ مِنْ ثلاث حالات: إمَّا رفضه بالمطلق، أو السعي إلىٰ التوفيق، وإمَّا الذوبان في الغرب وثقافته، وإن كان هنتغتون يميل إلىٰ التحديث الذي يعني تطور تلك المجتمعات مع الحفاظ علىٰ ثقافتها المحلية، عكس التغريب، لكنَّ مشروعه الفكري لا يسعىٰ في الأخير إلا لتوسيع قيم الثقافة الغربية «فتوسع الغرب أدَّىٰ إلىٰ تحديث وتغريب المجتمعات غير الغربية، القادة السياسيون والمفكرون في تلك المجتمعات استجابوا للتأثير الغربي بواحدٍ أو أكثر من الأساليب الثلاثة التالية: إما رفض التحديث والتغريب معًا، أو تبنِّيهما معًا، أو تبني الأول ورفض الثاني»(١).

---

(١) المرجع السابق، ص١١٩.

٣- هنتغتون واضمحلال الحضارة الغربية:

يعتقد هنتغتون أنَّ هناك صورتين للغرب، الأولىٰ صورة الغرب المسيطر والذي يمتلك القوة الاقتصادية والعسكرية، والثانية صور الغرب الذي يتَّجه إلىٰ الاضمحلال والفناء «فالغرب هو الحضارة الوحيدة التي لها مصالح أساسية في كل حضارة أو منطقة أخرىٰ، ولها القدرة علىٰ التأثير علىٰ سياسة وأمن واقتصاد كل حضارة أو منطقة أخرىٰ، المجتمعات التي تنتمي إلىٰ حضارات أخرىٰ محتاجة دائمًا إلىٰ مساعدة غربية لتحقيق أهدافها وحماية مصالحها»(١).

في المقابل، إنّ صعود قوىٰ إقليمية في المشهد الدولي المعاصر، وامتلاكها للقوة الاقتصادية والعسكرية يبدو وكأنَّه يتمّ علىٰ حساب الحضارة الغربية، التي بدأت تتآكل قوّتُها من يوم إلىٰ آخر، فيقول: «الصورة الثانية للغرب مختلفة تمامًا، إنها صورة حضارة تنهار، نصيبها من القوة السياسية والاقتصادية والعسكرية في العالم في هبوط بالنسبة لنصيب الحضارات الأخرىٰ، انتصار الغرب في الحرب الباردة لم يُسفر عن فوز؛ بل إنهاك، الغرب مهتم بدرجة متزايدة بمشاكله واحتياجاته الداخلية»(٢).

وحدد هنتغتون اضمحلال الغرب في ثلاث سمات أساسية:

أ- اضمحلال الحضارة الغربية سيكون بصورة بطيئة وليس كما يتوهَّم البعض بأنَّه سيتم في عقود، فمثلما استمر صعود الحضارة الغربية في أربعة قرون، فكذلك الانحطاط سيأخذ علىٰ الأقل أربعة قرون.

ب- انهيار الحضارة الغربية لا يأخذ خطًّا مستقيمًا؛ بل سيكون في شكلٍ غير منتظمٍ ومتذبذب، بسبب قدرة المجتمعات الغربية علىٰ التجدُّد في كلِّ مرحلةٍ تاريخية.

ج- تآكل القوة العسكرية للغرب في مقابل القوىٰ الإقليمية الصاعدة في العالم، فالحضارة الغربية بلغت أوجها من الناحية القوة في بداية القرن العشرين، ثم أخذت بعدها في التراجع والتدهور(٣).

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص١٣٥/١٣٧.

ويؤكد هنتغتون مع بداية اضمحلال الغرب، تبدأ القيم الغربية تفقد بريقها لدىٰ المجتمعات الحضارية الأخرىٰ، مع انهيار القوة الغربية، فإنَّ قدرة الغرب علىٰ فَرض المفاهيم الغربية الخاصة بحقوق الإنسان والليبرالية والديمقراطية علىٰ حضارات أخرىٰ تنهار كذلك، كما تنهار جاذبية تلك القيم بالنسبة للحضارات الأخرىٰ[1] وهنا يتحدث هنتغتون علىٰ القوة العسكرية في فرض تلك القيم، وليس عن طريق التفاعل والحوار بين الحضارات والمجتمعات الإنسانيّة.

٤- هنتغتون والصدام الثقافي بين الحضارات في العالم:

انتهاء إلىٰ النتيجة التي توصل إليها هنتغتون عن حتمية الصدام بين الحضارات والمجتمعات بسبب التنافس بين الأمم من أجل امتلاك القوة الاقتصادية والعسكرية، وصعود الكثير من القوىٰ غير الغربية كالصينيين والحضارة الإسلامية، التي تتحدَّىٰ الغرب وتُناقض قيمه الحضارية، فإنَّ الصراع بين هذه الحضارات سيكون علىٰ أساسٍ ثقافي؛ لأنَّ الاختلافات الثقافية تزيد من شدة الشقاقات وتُذكِي من منسوب الصراعات بين المجتمعات، وحدَّد هنتغتون كيف تؤدي الهوية الثقافية إلىٰ الصراع بين الحضارات في النقاط التالية:

أ- يوجد لدىٰ كل فرد هويات متعددة قد تتنافس مع بعضها البعض وقد تقوىٰ بعضها البعض: القرابة، المهنة، الثقافة، المؤسسة . . . والتوحُّد مع بُعدٍ واحد قد يتصادم مع الأبعاد الأخرىٰ، فكذلك بالنسبة إلىٰ الحضارات التي هي عبارة عن كيانات ثقافية أوسع، ومن هنا يُصبح الصراع بين جماعات من حضارات مختلفة مركزيًا في العالم المعاصر.

ب- البروز المتزايد للهوية الثقافية، بسبب عمليّات التحديث التي عرفتها كل المجتمعات الإنسانيّة، ممَّا نجم عنه اغتراب الأفراد وشعورهم بالضياع الثقافي، لذلك يحتاجون إلىٰ هوية ثقافية حضارية ذات معنًىٰ أوسع، خاصَّةً في المجتمعات الحضارية غير الغربية.

ج- تتحدَّد الهوية الثقافية من خلال الاختلاف والتمايز عن الآخر، وسيكون للبعد

---

(١) المرجع السابق، ص١٥٢.

الثقافي الحضاري السمة البارزة في تقسيم المجتمعات الإنسانيّة.

د- الصراع بين الجماعات الحضارية، يكون في الأساس مولده البعد الثقافي من خلال محاولة كل حضارة فرض قيمِها بالقوة علىٰ المجتمعات الحضارية الأخرىٰ[1].

لذلك، فإنَّ العلاقات بين المجتمعات الحضارية سيطبعها الصراع الثقافي «ففي العالم الناشئ، لن تكون العلاقات بين الدول والجماعات التي تنتمي إلىٰ حضارات مختلفة علاقات وثيقة؛ بل غالبًا ما ستكون عدائية؛ بيد أنّ هناك علاقات أكثر عرضة للصراع من غيرها . . . ومن المرجح أن تنشأ أخطر الصراعات في المستقبل نتيجة تفاعل الغطرسة الغربية والتعصب الإسلامي والتوكيد الصيني»[2].

وسوف يقوم الغرب ببذل المزيد من المجهودات للحفاظ علىٰ تفوقه الحضاري في مقابل الحضارات الناشئة التي بدأت تنافسه علىٰ مراكز القوة «فالغرب يحاول وسوف يواصل محاولاته للحفاظ علىٰ وضعه المتفوق، والدفاع عن مصالحه بتعريفها علىٰ أنَّها مصالح «المجتمع العالمي» وقد أصبحت هذه العبارة هي التسمية المهذبة لما كان يطلق عليه العالم الحر»[3].

إذن، سيصبح التحالف بين الحضارات من أجل تحقيق مصالحها وليس بين الدول كما في السابق، فالحضارات اليوم تُشبِه قبائل الأمس في التاريخ الإنسانيّ، فيقول هنتغتون: «الحضارات هي القبائل الإنسانيّة النهائية، وصدام الحضارات هو صراعٌ قبليٌّ علىٰ نطاقٍ كونيٍّ، في العالم الناشئ، قد تقيم الدول والجماعات التي تنتمي إلىٰ حضارتين مختلفتين علاقات وتحالفات تكتيكية محدودة وخاصة بغرَض تنمية مصالحها ضدّ كيانات تنتمي إلىٰ حضارة ثالثة أو من أجل أهداف مشتركة أخرىٰ»[4].

وتتحدَّد طبيعة الصراع الثقافي بين الحضارات في شكلين، أحدهما داخليّ: «الصراعات بين الحضارات تأخذ شكلين: علىٰ المستوىٰ المحلي أو الصغير، تحدث

(١) المرجع السابق، ص ٢١٠/٢١١.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩٣.

(٣) المرجع السابق، ص٢٩٤.

(٤) المرجع السابق، ص٣٣٥.

صراعات خطوط التقسيم بين دول الجوار المنتمية إلىٰ حضارات مختلفة داخل الدولة ما، وبين الجماعات تحاول إقامة دولة جديدة علىٰ أنقاض الدولة القديمة كما حدث في الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا سابقًا»[١].

أما الصراع الحضاري الخارجي، فيكون بين مراكز الحضارات الكبرىٰ، والقضايا التي يحدث من أجلها الصراع حصرها هنتغتون في:

- النفوذ النسبي في تشكيل التطورات الكونية.
- القوة الاقتصادية كالنزاع علىٰ التجارة والموارد ومناطق الاستثمار.
- القيم والثقافة التي تنشأ حولهما الصراعات عندما تفرض دولة ما قيمها علىٰ دولة أخرىٰ[٢].

في الأخير، وبرؤية استشرافية حاول صامويل هنتغتون أن يُحدد بعض العوامل التي تسهم في عدم انهيار الحضارة الغربية، كدعوته الصريحة إلىٰ إقامة تكتُّلات بين الولايات المتحدة الأمريكية وأوربا، ومحاولة ضم أمريكا اللاتينية إلىٰ هذا الحلف، والقيام بحروب استباقية لمنع انتشار قيم وأفكار الحضارات الأخرىٰ، كالحضارة الإسلامية، وتوسيع الاستثمارات الاقتصادية في العالم غير الغربي.

في المقابل، وُجِّهَت الكثير من الانتقادات إلىٰ كتاب «صدام الحضارات» واعتبره الكثير من المفكرين العرب أنَّه يستهدف نقل الصراع وتوجيهه من الصراع مع الأيديولوجية الشيوعية إلىٰ الصراع مع الأيديولوجية الإسلامية، وأنَّ فلسفة الحضارة عند هنتغتون هي غطاء أيديولوجي للعولمة، القائمة علىٰ نهب موارد الأمم غير الغربية.

لكنَّ القارئ لكتاب صامويل هنتغتون يدرك أنَّ الرجل علىٰ قدرٍ كبير من الاطلاع الواسع علىٰ الثقافات غير الغربية، وأنَّ عمله منهجّي إلىٰ أبعد الحدود، حتىٰ وإن اختلفنا معه من منظورٍ أيديولوجي؛ لأنَّنا نحن ندافع عن أيديولوجيا متخلِّية فارغة من كل شكل من أشكال القوة الاقتصادية والعسكرية، بينما هو يتكلم من منطق إرادة القوة

---

(١) المرجع السابق، ص٣٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص٣٣٦.

التي يمتلكها الغرب، ومن قوة التطور التقني والتكنولوجي الذي تمتلكه الولايات المتحدة الأمريكية، لذلك يمكن القول إنَّه نقل فلسفة التاريخ من البحث عن المحرك الذي يدفع المسار التاريخي، إلىٰ إعادة اكتشاف حركة التاريخ وتوجيهها لخدمة الحضارة؛ لأنَّ هنتغتون قدم رؤية استشرافية تمكن الغرب من تجاوز مأزقه الحضاري، وكيفية التصرف حيال الجماعات الحضارية التي بدأت تأخذ لها قدمًا في المشهد العالمي الراهن كالحضارة الصينية.

الفصل السادس

بعض الإسهامات العربية في فلسفة التاريخ

المبحث الأول: معالم فلسفة التاريخ عند مالك بن نبي.

١- الحضارة كوحدة للتحليل التاريخي عند مالك بن نبي.

٢- الدورة الحضارية عند مالك بن نبي:

٢,١- طور الروح.

٢,٢- طور العقل.

٢,٣- طور الغريزة.

المبحث الثاني: عبد الله العروي: التأخر التاريخي وأنماط الوعي به في الفكر العربي المعاصر.

١- عبد الله العروي: نقد مناهج الكتابة التاريخية الاستعمارية.

٢- عبد الله العروي من فلسفة التاريخ إلىٰ التاريخ بالمفهوم.

٣- التاريخيَّة والتاريخانية في تصور عبد الله العروي.

٤- التأخُّر التاريخي وأنماط الوعي به في العالم العربي.

المبحث الأول

معالم فلسفة التاريخ عند مالك بن نبي

بعد أن تناولنا في السابق العديد من النماذج الفلسفية للتاريخ في الحضارة الغربية، وذكرنا كيف تغيرت تلك النظريات الفلسفية من مرحلة تاريخية إلىٰ أخرىٰ، مؤكدين أنها كانت في كل مرة تجيب علىٰ رهانات تلك اللحظات التاريخية، حيث يسعىٰ من خلالها فلاسفة التاريخ العودة إلىٰ الماضي لتأويله، وأعينهم ممتدة ناظرة إلىٰ مستقبل مجتمعاتهم وحضارتهم، وكأنَّنا نثبت فكرة هيغل القائلة بأنَّ الفلسفة بنْتُ زمانها.

ومن هذه الرؤية، سنلقي النظر علىٰ بعض المحاولات التي بذلت في العالم العربي في فلسفة التاريخ، رغم أنه في الحضارة العربية الإسلامية كما ذكرنا سابقًا كان ابن خَلْدُون هو أول من أسس لعلم التاريخ وفلسفة التاريخ، قبل فولتير وفيكو الإيطالي، لكن مقدمته الشهيرة لم تلقَ لها رواجًا علميًّا في عُقر دارها، بسبب الأُفول الذي دخلته الحضارة الإسلامية في بدايات القرن الرابع عشر للميلادي، وهي اللحظة ذاتها التي تمثل ميلاد الحضارة الغربية.

إلا أنَّ لحظة النهضة العربية من جديد في بدايات القرن التاسع عشر، كشفت عن بعض المحاولات الإصلاحية الفكرية التي قادتها نخبة فكرية في تلك المرحلة ضدّ التخلف الحضاري، كمحمد عبده وجمال الدين الأفغاني وغيرهما، ورغم منزعها الديني الخالص إلا أنها دعت إلىٰ ضرورة التفكير في معالجة مشكلات العالم الإسلامي والعربي، والاستفادة من منجزات الحضارة الغربية.

وفي هذه السياق، يعد المفكر الجزائري مالك بن بني[1] من بين المفكرين القلائل

---

(١) مالك بن نبي مفكر إسلامي بارز، ولد في مدينة قسنطينة بالجزائر عام ١٩٠٥، درس القضاء بالمعهد الإسلامي المختلط، انتقل إلىٰ باريس فنال شهادة الهندسة الكهربائية، لجأ إلىٰ القاهرة سنة ١٩٥٦ =

الذين جمَعوا بين اعتزازهم بموروثهم الإسلامي من جهة، وتمكُّنهم من منهجيات العلوم الغربية من جهة أخرىٰ، فأنتج نصوصًا فلسفية تقترب في موضوعاتها إلىٰ فلسفة التاريخ والحضارة؛ لأنَّها راحت تُسائلُ أسباب الانقطاع في التاريخ الإسلامي وعوامل الأُفول الحضاري، ومحدِّدةً إمكانيَّة الاستئناف الحضاري.

لذلك، سنتناول إسهامات مالك بن نبي في فلسفة التاريخ، وفق العناصر التالية:

١- الحضارة كوحدة للتحليل التاريخي عند مالك بن نبي:

يرىٰ مالك بن نبي أنَّ للتاريخ دورات، فهو يسجل مآثر لأمة من الأمم في مرحلة تاريخية ويدثرها في مرحلة أخرىٰ، فيقول: «من الملاحظات الاجتماعية أنَّ للتاريخ دورة وتسلسلًا، فهو تارة يسجل للأمة مآثر عظيمة ومفاخر كريمة، وهو مرة أخرىٰ يلقي عليها دثارها، ليسلمها إلىٰ نومها العميق»[(١)].

وبرأي مالك بن نبي تقودنا الملاحظات الاجتماعية إلىٰ أنَّ التاريخ يقع في شكل دورات، وأنَّ كل دورة تاريخية تخلف عن التي سبقتها أو التي تأتي بعدها، فكل دورة تاريخية تمثل الحضارة، فيقول: «إذا نظرنا إلىٰ الأشياء من الوجهة الكونية، فإننا نرىٰ الحضارة تسير كما تسير الشمس، فكأنها تدور حول الأرض مشرقة في أفق هذا الشعب، ثم متحولة إلىٰ أفق شعب آخر»[(٢)].

وحدة التحليل التاريخي بالنسبة إلىٰ مالك بن نبي هي الحضارة، ويؤكد مالك أنَّ المؤرخين في الغرب كان اهتمامهم بالوقائع التاريخية وتفسيرها تفسيرا عقليا في بداية نهضتهم الحضارية، فيقول: «لقد اهتم المؤرخون من توسيديد حتىٰ جيزو بتجميع الوقائع التاريخية بدلَ أن يهتمُّوا بالبحث في تفسيرٍ عقليٍّ لهذه الوقائع في إطارٍ معين»[(٣)].

= أقام بها وأصدر عددًا من الكتب، عاد إلىٰ الجزائر بعد استقلالها وشغل مدير التعليم العالي، استقال من منصبه سنة ١٩٧٦ ليتفرغ للعمل الفكري إلىٰ أن وافته المنية سنة ١٩٧٣، وضع جل كتبه تحت عنوان: مشكلات الحضارة، منها: شروط النهضة، مشكلة الثقافة، مشكلة الأفكارفي العالم الإسلامي، المسلم في عالم الاقتصاد، فكرة كمنولوث إسلامي، ميلاد مجتمع، الخ.

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط٤، ١٩٨٧، ص٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص٥٥.

(٣) المرجع السابق، ص٦٢.

أما أول من حاول أن يكتشف المنطق الذي يحكم التاريخ فهو المؤرخ ابن خَلْدُون، الذي اعتبره مالك بن نبي أول من صاغ قانونًا للدورات التاريخية، لولا أنَّ سقفه المعرفي في تلك المرحلة التاريخية أوقفه عند مفهوم الدولة، بدلًا من الأخذ بالحضارة كإطارٍ شاملٍ لتفسير الحوادث التاريخية، فيقول «أما ابن خَلْدُون فقد تمكن من قبل من اكتشاف منطق التاريخ في مجرىٰ أحداثه، فكان بهذا المؤرخ الأول الذي قام بالبحث عن هذا المنطق إذا لم نقل إنّه قد قام بصياغته فعلًا، فقد كان يمكن أنْ يكون أوّل من أُتيح له أن يصوغ قانون الدورة التاريخية، لولا أنَّ مصطلح عصره قد توقف به عند ناتجٍ معين من منتوجات الحضارة ونعني به الدولة، وليس عند الحضارة نفسها»[1].

ويعد القرن التاسع عشر في أوربا العصر الذي ولدت فيه أول تفسيرات التاريخ في إطار ظاهرة الحضارة، مع المادية الجدلية التي صاغها كارل ماركس، فيقول مالك: «ولقد كان القرن التاسع عشر هو القرن الذي وُلدت فيه أول التفسيرات الواقعة الاجتماعية في إطار ظاهرة معينة هي (الحضارة)، غير أنَّ ماركس ومدرسته حينما طبّقا علىٰ هذه الواقعة الاجتماعية المادية الجدلية، فقد كان طبيعيًّا أن يجد في الشروط الاجتماعية الخاصة بأوربّا في عهدها الفكري ما يسوِّغ النزعة المادية التاريخية في نظرهم»[2].

وفي القرن العشرين ظهرت العديد من الدراسات التاريخية التي تأخذ بالحضارة كوحدة للتحليل التاريخي وكإطار شامل لتفسير الوقائع التاريخية، كأعمال (كسرلنج)، (شبنغلر)، (توينبي)، فيقول مالك بن نبي: «أما القرن العشرين فقد شهد بوادرَ تفتح مناهج أخرىٰ للتفسير، ينفسح فيها المجال داخل (التكوين) الحضارة لعوامل أخرىٰ، غير العوامل المقصورة علىٰ حاجة الإنسان المادية ووسائل الإنتاج»[3].

غير أن اتفاق معظم المؤرخين في أخذهم بالحضارة كوحدة للتحليل التاريخي، يأتي اختلاف وجهات نظرهم من العوامل التي تؤدي إلىٰ نشأة الحضارة والأطوار التي

---

(١) المرجع السابق، ص٦٩.

(٢) المرجع السابق، ص٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص٧١.

تمر بها، فبالنسبة إلىٰ مالك بن نبي اعتبر الدين هو العامل الرئيس لنشأة الحضارة، حيث أعطىٰ للحضارة بعدًا وظيفيًا بقوله: «هي مجموعة الشروط الأخلاقية والمادية التي تُتيح لمجتمعٍ معين، أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلىٰ الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطواره»[1].

وهي ذات جانبين: الجانب الذي يتضمَّن شرطها المعنوي، في صورة إرادة تحرك المجتمع نحو تحديد مهامه الاجتماعية والاضطلاع بها، والجانب الذي يتضمن الشروط المادية في صورة إمكانيات، أي إنَّه يضع تحت تصرف المجتمع الوسائلَ الضرورية للقيام بمهماته، أي وظيفته الحضارية؟»[2].

ووجه مالك بن نبي نقدًا معرفيًا للنظرية الماركسية في تفسيرها لنشأة الحضارات وتطورها، ورأىٰ أنها تُناقِض حتىٰ منطقها الجدلي الذي اعتمدته في تفسير التاريخ، ويظهر قصور هذه النظرية في تفسير بداية انحلال المجتمعات الحضارية رغم تحسن وسائل إنتاجها المادي، فيقول: «ولكنَّ هذه النظرية لا تفسر لنا النقطة الأساسية الماثلة فيما يحدث من تفكك العلاقات الاجتماعية وتلاشي الحضارات، دون ظهور أي تغيير في طبيعة الحاجات ووسائل الإنتاج، فحضارات أمريكا السابقة علىٰ العهد الكولومبي وكذلك الحضارة الرومانية لم تتلاشَ لفقدها الوسائل الصناعية والحاجات»[3].

وانتقد مالك بن نبي نظرية التحدي والاستجابة لأرنولد توينبي في تفسيره لنشأة الحضارة، ويرىٰ بن نبي أنَّ بعض الحضارات لم تخضع لهذا المبدأ كالحضارة الإسلامية، فيقول: «وإذا نحن حاولنا بعد الذي سردنا من النظريات، أن نستعمل إحداها في تفسير واقعة معينة تاريخية محددة، ولتكن الحضارة الإسلامية علىٰ سبيل المثال نجد أنَّها لا ترضينا تمامًا، إذن نحن لا نرىٰ في (تكوين) هذه الحضارة العامل الجغرافي أو المناخي في شكل (تحد) معين حسب نظرية توينبي، ولا العامل

---

(١) المرجع السابق، ص٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص٤٣.

(٣) المرجع السابق، ص٧٠.

الاقتصادي الزوجي الممثل في الحاجة والوسيلة الصناعية حسب نظرية ماركس»[1].

بينما اعتبر مالك بن نبي أنَّ ميلاد حضارة مرتبط بفكرة دينيَّة أو مبدأ أخلاقي عظيم، فيقول: «فالحضارة لا تنبعث كما هو ملاحظ إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها، ولعله ليس من الغلو في شيءٍ أن يجد في التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية، وفي البراهمية نواة الحضارة البرهمية»[2].

يؤدي الدين وظيفة شرطية تتمثل في كبح غرائز إنسان الحضارة، كما أنَّ الدين يعتبر المفاعل الكيمائي الذي يدخل في تركيب العناصر المكونة للحضارة، التي حدَّدها مالك بن نبي في: الإنسان والتراب والوقت، فيقول: «إنَّ هنا كما يطلق (مركب الحضارة) أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة ببعضها البعض، فكما يدلّ التحليل التاريخي الآتي مفصَّلًا، نجد أنَّ هذا المركب موجود فعلًا، هو الفكرة الدينية التي رافقت دائمًا تركيب الحضارة خلال التاريخ»[3].

ويوضح لنا مالك بن نبي أنَّ الفكرة الدينية «لابدّ أن تكون ذات فاعلية، أن تكون هي المعبرة عن ذاتية الحضارة وعن جوهر مسارها، وأن تكون هي العنصر المهيمن علىٰ هوية المنتمين إلىٰ هذه الحضارة، وفي القوة ذاتها كون الأداة التي تستطيع من خلالها الحضارة مواجهة كافّة التحديات»[4] ويرىٰ مالك أنَّ كل مجتمع يصنع تاريخه بوسائله الخاصة، والتاريخ في أي مستوىٰ من الحضارة يتمّ إنجازه، ويتمثل في النشاط المشترك للعناصر الثلاثة: التراب + وقت + الإنسان، فيقول: «فكل الحضارات المعاصرة لنا، قد شكلت تركيبها المتآلف الأصلي للإنسان والتراب والزمن، في مهد الفكرة الدينية»[5].

وصاغ مالك بن نبي فكرة شبيهة بالفكرة التي تحدث عنها شبنغلر عندما وصفها

---

(١) المرجع السابق، ص٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص٧٨.

(٣) المرجع السابق، ص٥٠.

(٤) سليمان الخطيب، مرجع سابق، ص٨٨.

(٥) مالك بن نبي، القضايا الكبرىٰ، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩١، ص٦٠.

بالتشكل الكاذب للحضارات، عندما تحاكي حضارة في حالة انحطاط حضارة تعاصرها في حالة الأوج، من الناحية المادية دون الفكرية والثقافية، فيحدث تطور مادي سطحي يوحي بأن المجتمع دخل إلىٰ الحضارة لكن شواهد الواقع تعاكسه علىٰ الدوام، ومالك بن نبي أكد علىٰ استحالة أن تقوم حضارة باستيراد منتجاتها من حضارة أخرىٰ، أنّ المقياس العام في عملية الحضارة هو أنّ: (الحضارة هي التي تلد منتجاتها) وسيكون من السُّخف حتمًا أن نعكس هذه القاعدة حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها»[1].

وعملية استيراد هذه المنتجات مستحيلة كيفًا وكمًّا، فأما من الناحية الكيفية «فتنتج الاستحالة من أية حضارة لا يمكن أن تبيع جملةً واحدة من الأشياء التي تنتجها ومشتملات هذه الأشياء؛ أي إنها لا يمكن أن تبيعنا روحها وأفكارها وآثارها الذاتية وأذواقها»[2]، بمعنىٰ آخر لا تستطيع أن تستورد حضارة ما الروح الحضارية التي أدَّت إلىٰ النشأة الذاتية لتلك الحضارة.

أما من الناحية الكمية، فيقول: «لن تكون الاستحالة أقلّ، فليس من الممكن أن نتخيل العدد الهائل من الأشياء التي نشتريها، ولا نجد رأس المال الذي ندفعه فيها، ولئن سلّمنا بهذا فإنّه سيؤدي إلىٰ الاستحالة المزدوجة»[3]، فيؤدي ذلك إلىٰ تكديس الأشياء دون إنتاجها، لذلك كل حضارة تلد منتجاتها عبر كل التاريخ الإنسانيّ، وأن الحضارة في بداية مسيرتها الأولىٰ يكون زادها من الموارد قليلًا جدًّا.

٢- الدورة الحضارية عند مالك بن نبي:

يؤكد مالك بن نبي أن المتفحص للتاريخ الإنسانيّ يجده عبارة عن تاريخ حضارات تتعاقب بشكل دوري، ما إن تأفُل حضارة في رقعة جغرافية ما إلا وتكون إيذانًا بميلاد حضارة في رقعة أخرىٰ، وهكذا، حتىٰ يبدو التاريخ كأنَّه تسلسلٌ من الدورات الحضارية، فيقول: «وهكذا تتجلىٰ لأفهامنا حقيقةٌ جوهريةٌ في التاريخ هي (دورة

---

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص٤٦.

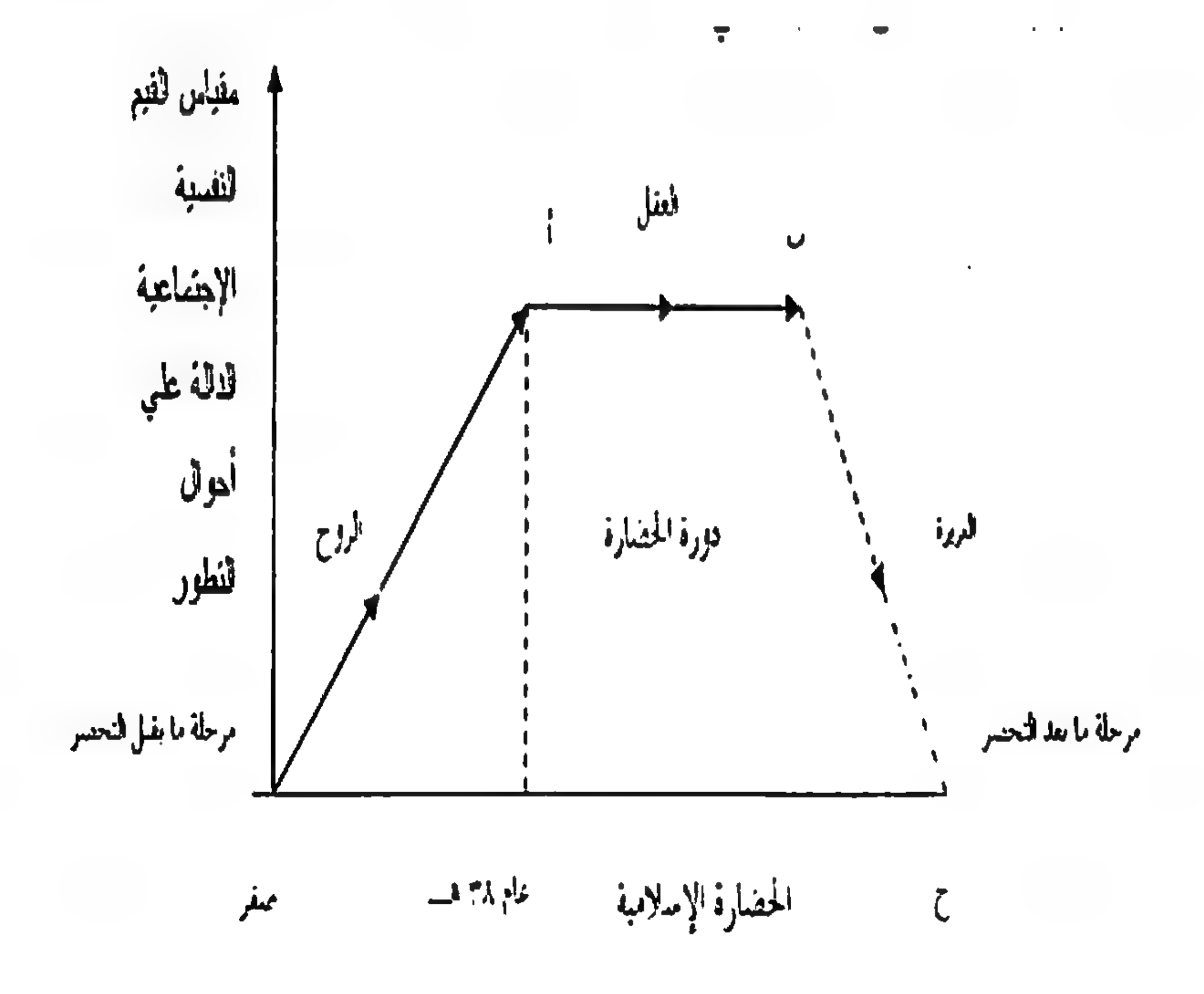
(٢) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص٤٦.

(٣) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص٤٧.

الحضارة)، وكل دورة محددة بشروط نفسية زمنية خاصة بمجتمع معين، فهي (حضارة بشروط)، قل إنَّها تهاجر وتنتقل بقيمها إلىٰ بقعة أخرىٰ، وهكذا تستمر في هجرة لا نهاية لها، تستحيل خلالها شيئًا آخر، لتعد كل استحالة تركيبًا خاصًا للإنسان والتراب والوقت»[١].

ووضح مالك بن نبي أنَّ كل حضارة تقع بين نقطتين إحداهما تمثل نقطة الميلاد والأخرىٰ تمثل نقطة الأُفول، وبين النقطتين تكون هناك ثلاثة أطوار للحضارة، فيقول: «إنَّ حضارة معينة تقع بين حدين اثنين: الميلاد والأفول، وإذن نحن نملك هنا نقطتين اثنتين من دورتها باعتبارهما ليستا محلّ نزاع، والمنحنىٰ البياني يبدأ بالضرورة من النقطة الأولىٰ في خطٍّ صاعدٍ، ليصل إلىٰ النقطة الثانية في خطٍّ نازل»[٢].

والمنحنىٰ البياني التالي يوضح أطوار الحضارة عند مالك بن نبي:



---

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دا الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٦، ص٢٧.

(٢) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص٧٣.

- أما الوظيفة المنهجية لهذا المنحنىٰ البياني الذي يوضح أطوار حضارة من الحضارات، فيرىٰ مالك بن نبي أنّه يساعدنا في تتبع عمليات اطراد الحضارة، وتفسير مختلف الظواهر الاجتماعية والنفسية، فيقول: «فنحن نملك أمام أنظارنا وسيلة نتبع بها اطراد حضارة معينة، بطريقة شاهدة علىٰ نحو من الانحناء، كما تمكننا من عقد الصلات المشروعة بين العوامل النفسية الزمنية المختلفة التي تلعب دورًا في هذا الاطراد»[1].

أمّا الإشكالية التي تثار هنا حول طبيعة هذا المخطط البياني للأطوار الحضارية، فيذهب مالك بن نبي إلىٰ أنَّ معظم الفلاسفة الذين يتخذون من الحضارة وحدة للتحليل التاريخي، يتفقون في فكرة وقوع الحضارة بين حدي الميلاد والأُفول، لكن يختلفون في تفسير العامل الذي يدفع مجتمعًا ما إلىٰ الحضارة، إضافة إلىٰ الأطوار التي تقع بين حدَّي الميلاد والأفول، فيرىٰ أنَّ أغلبهم يُغفل الطور الذي يقع بين طوري: الصعود والأفول، لذلك لا تتسم تحليلاتهم بقوة الطرح المنهجي في تناول بعض الأحداث التاريخية «وتأتي أهمية هذه النظرة من أنها تتيح لنا الوقوف علىٰ عوامل التقهقر والانحطاط؛ أي علىٰ قوَىٰ الجمود داخل الحضارة، إلىٰ جانب شرائط النمو والتقدم، فهي تتيح لنا أن نجمع كلًّا لا تتجزأ مراحله»[2].

ومن هذا المنطلق، صاغ مالك بن نبي ثلاثة أطوار للحضارة، نوضحها فيما يلي:

أ- طور الروح:

في هذا الطور تسيطر الفكرة الدينية علىٰ المجتمع الحضاري الناشئ، فالدين يقوم بكبحٍ شرطيّ للغرائز الإنسانيّة، ويقوم بكبتها علىٰ حدِّ تعبير علماء النفس؛ لأنَّ الحضارة عند مالك بن نبي لا تنشأ من جملة العوامل المادية وإنَّما من جملة العوامل النفسية، فبالنسبة إليه المقياس النفسي هو المقياس الحقيقي للحضارة، فيقول: «الفرد في هذه الحالة ليس له أساس إلَّا (الإنسان الطبيعي) أو الفطري غير أنَّ الفكرة الدينية سوف تتولىٰ إخضاع غرائزه إلىٰ (عملية شرطية) تمثل ما يصطلح عليه في علم النفس

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص٧٤.

(٢) مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، ص٢٨.

(الفرويدي) (الكبت) ... وفي هذه الحالة يتحرر الفرد جزئيًا من قانون الطبيعة المفطور في جسده، ويخضع وجوده في كليته إلىٰ المقتضيات الروحية التي طبعتها الفكرة الدينية في نفسه، بحيث يمارس حياته في الحالة الجديدة حسب قانون الروح»[1].

ب- طور العقل:

يأتي بعد طور الروح طور العقل كنتيجة حتمية للتطور الاجتماعي للمجتمع الحضاري، حيث تظهر مشكلات تواجه هذا المجتمع الناشئ فيعمل علىٰ حلِّها، بالإضافة إلىٰ تعاضُد شبكة العلاقات الاجتماعية وتوسُّعها، كما تتولد ضرورات سياسية واقتصادية وثقافية تؤدي به إلىٰ طرح إشكالياته بصيغ عقلانية، فيقول مالك «في الوقت نفسه يواصل المجتمع الذي أبرزته الفكرة الدينية إلىٰ النور طوره، وتكتمل شبكة روابطه الداخلية، بقدر امتداد إشعاع هذه الفكرة في العالم، فتنشأ المشاكل المحسوسة لهذا المجتمع الوليد نتيجة توسُّعه، كما تتولد ضرورات جديدة نتيجة اكتماله، وحتىٰ تستطيع هذه الحضارة تلبية هذه المقاييس المستجدة تسلك منعطفًا جديدًا، فإما يتطابق مع (النهضة) كما نراها بالنسبة إلىٰ الدورة الأوروبية، وإما يتطابق مع استيلاء الأُمويِّين علىٰ الحكم كما هو الشأن مع الدورة الإسلامية، وفي كلتا الحالتين فإنَّ المنعطف هو منعطف العقل»[2].

ج- طور الغريزة:

يلي هذا الطور طور العقل مباشرة، فبعد أن تسيطر الروح في بداية الحضارة وتكيف غرائز الفرد مع متطلبات الحياة الحضارية، وبعد التطور الحاصل في المجتمع الحضاري يسيطر العقل علىٰ الطور الثاني للحضارة ويوجه الفرد، ويخلق توزانًا بين عالم الأشياء والأشخاص والأفراد، لتحلّ الغريزة محلّ العقل في طور الثالث من الحضارة، وهو طور معه يبدأ الأفول الحضاري، فيقول مالك بن نبي موضحًا هذا الطور: «فأوج أي حضارة يلتقي من وجهة نظر (علم العلل) البحث مع بدء مرضٍ

---

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص٧٥.

(٢) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص٧٥.

اجتماعي معين . . . لأنَّ آثاره المحسوسة لا تزال بعيدة، وبهذا تواصِل الغريزة المكبُوحة الجماح بيدِ الفكرة الدينية سعيَها إلىٰ الانطلاق والتحرر وتستعيد الطبيعة علىٰ القدر غلبتها وعلىٰ المجتمع شيئًا فشيئًا، وعندما يبلغ هذا التحرر مرامه يبدأ الطور الثالث من أطوار الحضارة، طور الغريزة التي تكشف عن وجهها تمامًا»[١].

إذن، يحدث صراع في المرحلة التي تسبق طور الغريزة بين الغريزة والعقل، إلىٰ أن تنتصر الغريزة وتسيطر علىٰ نفسية الفرد، فتعود سطوة الطبيعة علىٰ الإنسان، ويصبح سلوك الفرد تحكمه غرائزه الحيوانية، وتفقد الفكرة الدينية في طور الغريزة تأثيرها علىٰ المجتمع، وبهذا الطور تكتمل دورة الحضارة، فيقول: «وهنا تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية التي تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تمامًا في مجتمع منحلٍّ، يكون قد دخل نهائيًا في ليل التاريخ وبذلك تتمّ دورة في الحضارة»[٢].

وما أضافه مالك بن نبي في تحليله لأطوار الحضارة، هو تحديده لطبيعة المجتمع الذي يسبق الحضارة والذي يأتي بعد تحللها وأفولها، ويرىٰ أنَّ هناك فروقًا من ناحية الفعالية الحضارية، فيقول: «وبصفة عامة فعلىٰ محور يمثل سائر مراحل التطور يحتل المجتمع التاريخي معاصرًا كان أو تالدًا مرحلة محددة، والتاريخ يسجِّل منها ثلاثة:

أ- مرحلة المجتمع قبل التحضر.

ب- مرحلة المجتمع المتحضر.

ج- مرحلة المجتمع بعد التحضر[٣].

ويوضح مالك بن نبي أنَّ المؤرخين يحدِّدون الفرق بين مجتمع قبل التحضر والمجتمع المتحضر، لكنهم يتناسّون المجتمع ما بعد التحضر، في حين أنَّه مجتمعٌ يمتلك سمات تجعله يختلف عن بقية المجتمعين السابقين «فهم يرون أنَّ مجتمع ما بعد التحضر هو بكل بساطة مجتمع يواصل سيره علىٰ طريق حضارته، وهذا الخلط

---

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص٧٧.

(٢) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص٧٧.

(٣) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة، أحمد شعبو، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٨، ص٣٧.

المؤسف ولّد أنواعًا أخرىٰ من الخلط والالتباس تُزَيِّف وتُفسد المقدمات المنطقية التي يرتكز عليها الاستدلال علىٰ الصعيد الفلسفي والأخلاقي»[١].

إذن، هناك ثلاثة مجتمعات تسجَّل في التاريخ الإنساني، يأتي في مقدمتها مجتمع ما قبل التحضر، وهو مجتمع لم يعرف سابقًا أيَّ شكلٍ من أشكال الحضارة، فتكون لدىٰ أفراده مَيزة تختلف عن بقية أفراد المجتمعات الأخرىٰ، هي سهولة أن تنشأ حضارة إذا ما توافرت الفكرة الدينية أو المثال الأخلاقي الأعلىٰ، ويضرب لنا مالك مثالًا بالإنسان العربي في العصر الجاهلي، باعتباره إنسانًا لا يزال علىٰ الفطرة بمفهومها الحضاري، أي يحيىٰ في مجتمعٍ تنعدم فيه الأفكار، لذلك لما جاء الإسلام اعتنقه وصَنع انطلاقًا منه حضارةً سادت لقرون «وتنشأ إرادة المجتمع التي تموضع العوامل المعنوية عند نقطة الصفر، إنها تكون في أعلىٰ درجاتها في المرحلة الأولىٰ الروحية حيث المجتمع الوليد يواجه مشاكله بضغط حاجاته من جهة وباستخدام وسائله المتواضعة لتغطية أوسع قطاعٍ ممكِنٍ فيها من جهةٍ أخرىٰ»[٢].

وعندما يدخل هذا المجتمع إلىٰ الدورة الحضارية، يتحول إلىٰ مجتمع يطلق عليه المجتمع المتحضر، بمعنىٰ آخر يصبح للأفراد فيه غاية يسعون إلىٰ تحقيقها، فيقول مالك إنَّ: «الطبيعة توجد النوع، ولكنَّ التاريخ يصنع المجتمع، وهدف الطبيعة هو مجرَّد المحافظة علىٰ البقاء، بينما غاية التاريخ أنْ يسير بركب التقدم نحو شكلٍ من أشكال الحياة الراقية، وهو ما نطلق عليه اسم حضارة»[٣].

وبعد أنْ تفقد الفكرة الدينية تأثيرها الروحي علىٰ الأفراد، وهو ما يوافق طور الغريزة، فهنا يكون المجتمع ما بعد التحضر، أي المجتمع الذي أتمّ دورة حضارية، وهو نَمَط يختلف كليةً عن المجتمعين السابقين، يصبح أفراده عاجزين عن القيام بأعمال مشتركة، ويتحلل المجتمع إلىٰ ذرات فردية، فيقول مالك في هذا الصدد: «ويبلغ المجتمع الحد النهائيّ في تطوره عندما يفقد بالتدريج خاصة الانسجام، فيتفرق أفراده ذرات، ويصبح في نهاية تحلُّله عاجزًا تمامًا عن أداء نشاطه المشترك، أي إنَّه

---

(١) المرجع السابق، ص٣٧.

(٢) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص٤٤.

(٣) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط٦، ٢٠٠٦، ص١٩.

يتوقف عن أن يكون (مجتمع) بالمعنىٰ الدقيق»[1].

وقبل بدء دورة الحضارة يكون الإنسان في حالة سابقة علىٰ الحضارة، أمَّا في نهاية الحضارة فإنَّ الإنسان يكون قد تفسَّخ حضاريًا، فيدخل مرحلة ما بعد الحضارة، ويرىٰ مالك بن نبي من الناحية التاريخية، خطأً المماثلة بين الإنسان الذي أتم دورةً حضارية وبين الذي لم ينجز حضارة، لأن الإنسان السابق علىٰ الحضارة يظل مستعدًا للدخول في الحضارة «ذلك أنَّ الإنسان السابق علىٰ الحضارة عبارة عن جزئ منطو علىٰ طاقة مذخورة معينة، قابلة لتأدية عملٍ نافع، غير أنَّ هذا الجزئ يصبح قاصرًا عن تأدية العمل نفسه، وهو ما يعطينا صورة للإنسان المنحل حضاريًا أو الإنسان الذي خرج من دورة الحضارة»[2].

وراح مالك بن نبي يسقط قانونه عن الدورة الحضارية علىٰ التاريخ الإسلامي، فقسَّم أطواره إلىٰ ثلاثة: طور الروح الذي انتهىٰ مع معركة صفين، ثم الطور العقل الذي يمتدّ من معركة صفين إلىٰ سقوط دولة الموحّدين في القرن الثاني عشر ميلاد، والطور الثالث يبدأ مع سقوط الدولة الموحّدية، حيث أصبح الإنسان المسلم خاضعًا لغريزته وتحلل المجتمع الإسلامي، إلىٰ أفراد عبارة عن ذرَّات أصبح العمل المشترك بينهم مستحيلا «إنَّ الدوافع السلبية التي خلقتها «صفين» في المجتمع الإسلامي تنمو فيه يومًا فيومًا، إلىٰ أن أتىٰ القرن الثامن الهجري، فأخذت الحضارة الإسلامية في الأفول، وبدأت الظُّلمات تغمرها في الأندلس؛ لأنّها فقدت مسوغاتها فلم تستطع أن تدفع من جديد طاقتها الاجتماعية، وانطفأت تدريجيًا جذوتها الدافعة للضمير واليد والعقل، وأصبحت دوافع الحياة فاترة»[3].

وُجِّهت بعض الانتقادات للدَّورة الحضارية لمالك بن نبي، نُوجِزها في:

- انتقد بعض المفكرين التقسيم الثلاثي لأطوار الحضارة عند مالك بن نبي، واعتبروا أنَّه لا يمكن أن نفصل بين الروح والعقل والغريزة في كل طور حضاري، بل هي تتفاعل مع بعضها البعض، ولا تأثير لإحداها علىٰ الأخرىٰ.

---

(١) المرجع السابق، ص٣٨.

(٢) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص٧١.

(٣) مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٩٩٧، ص٤٣-٤٤.

- انتقده البعض من زاويةٍ دينية بسبب اعتبار معركة صفين بداية نهاية تأثير الفكرة الدينية علىٰ المجتمع الإسلامي، واعتبروا أنَّ الله يبعث للأمة من يجدِّد لها دينها كل مائة سنة، وبالتالي الدين بقىٰ له تأثير إلىٰ أن أفلت الحضارة الإسلامية.

- وانتقده البعض باعتبار أنَّ إطاره التحليلي في فلسفة التاريخ، هو إعادة لفلسفة التاريخ عند ابن خَلْدُون، وخاصة فكرته عن حتمية السقوط الحضاري، والمراحل التي تمر بها الدولة من بداوة وتحضر وترف.

- وجهت له انتقادات من طرف المفكرين الحداثيِّين العرب، الذين يرون أن التاريخ لا يعيد نفسه، بل التاريخ يسير في خطٍّ مستقيم، وإذا أرادت المجتمعات العربية أن يكون لها دور ما عليها ألا تأخذ بالقيم الحداثية الغربية، التي مكَّنتْها من التطور الحضاري، بدلًا من هذه الأطروحات التي تعيد البعد الوظيفي للدين في المجتمعات، تلك الوظيفة التي برأيهم تجاوزتها الأزمنة المعاصرة.

في الأخير، إنَّ الانقادات التي وجهت لمالك بن نبي لا تخرج عن إطار الفهم السطحي لأطروحته عن دور الدين في نشأة الحضارة، وحديثه عن تأثير العوامل الروحية والعقلية في نمو وتطور المجتمعات الحضارية، لذلك نرىٰ من وجهة نظرنا أنَّه من بين القلائل في العالم العربي الذين اعتبروا أن مشكلة المجتمع الإسلامي هي مشكلة حضارته، وأنَّ الأزمة التي تعاني منها هذه المجتمعات الإسلامية هي أزمة ثقافية، بمعنىٰ آخر أنَّ أي تغيير لا يستهدف تطوير القيم الثقافية سيكون مآله الفشل، وهو ما أثبتته التجارب السابقة في بعض الدول العربية التي اهتمت بالتطوير المادي للمجتمع عن طريق المشاريع الاقتصادية فكان مآلها الحتميّ الانهيار والعودة إلىٰ نقطة الصفر الحضاري.

المبحث الثاني

عبد الله العروي

التأخر التاريخي وأنماط الوعي به في الفكر العربي المعاصر

كان لهزيمة حيزران ١٩٦٧ أثرٌ عميقٌ علىٰ الفكر العربي المعاصر، فتولَّدت العديد من التيارات النقدية التي قامت بتعرية الذات العربية ونقدها، وحملت الهزيمة إلىٰ بنية العقل العربي الذي قوامه مقولات تراثية تكلَّست في لاشعوره منذ قرون، لم يستطع أن يتجاوزها إلىٰ أفقٍ معرفي جديد، وفي ظل رؤية تشاؤمية للمستقبل، ألَّف عبد الله العروي أول كتبه تحت عنوان «نقد الأيديولوجيا العربية المعاصرة» فساجَل فيه رجل الدين والاقتصاد، وهاجم الليبرالية السياسية.

ومن بين الموضوعات التي اشتغل عليها المفكرون العرب بقوة وأعادوا لها زخَمَ الطرح والاستشكال موضوع التاريخ بكل أبعاده «بالنسبة للتاريخ فإنَّ ذلك الوعي العربي الجديد قد يتجلىٰ بدوره من بين ما تجلَّىٰ فيه، في تلك النظرة النقدية لحضورنا المهمَّش في التاريخ . . . وفي العمل كذلك علىٰ إرساء وعيٍ نقديٍّ جديد علىٰ إعادة صياغة علاقاتنا بالحاضر علىٰ أسسٍ عقلانية وعلمية»[1].

عبد الله العروي من بين المؤرخين العرب القلائل الذين جمعوا بين سعة الاطلاع علىٰ المؤلفات التاريخية في الغرب، وتمكنه من منهجيات الكتابة التاريخية واطلاعه الواسع علىٰ التراث الإنسانيّ في مجال التاريخ والتأليف التاريخي، فلم يذهب إلىٰ التدوين التاريخ إلا في النزر القليل في كتبه، بل توجه إلىٰ طرحِ قضايا المنهج والمفهوم في علم التاريخ وفق منظور إبستمولوجيّ محضٍ، وهنا تتجلىٰ قوة إسهامه في

---

(١) البخاري حمانة، من أجل فلسفة عربية للتاريخ، في كتاب، إبراهيم عدنان وآخرون، الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، لبنان، ط٢، ٢٠٠٠، ص٢٤٩.

المجال التاريخي، التي برأينا لم تنل حظها من النقد والدراسة من طرف المؤرخين العرب.

ورغم مقته للفلسفة في بعض نصوصه إلا أنه أنتج نصًا فلسفيًّا راقيًا، وأعطىٰ بديلًا لفلسفة التاريخ سماها التاريخ بالمفهوم، ومارس نقدًا معرفيًّا علىٰ الكتابة التاريخية الاستعمارية، حيث انتقد المناهج التي كتب بها بعض المؤرخين الغربيين تاريخ المغرب العربي، وهي في عمق اهتمامات فلاسفة التاريخ، وأهم إسهام له علىٰ الإطلاق هو دراسته لعلاقة التاريخ بذهنية المؤرخ، واعتبر أنَّ التاريخ من صنع المؤرخ، لذلك يُعد العروي مؤرخًا وفيلسوفًا للتاريخ لم يتنبه لقيمته العلمية المشتغلون بالتاريخ في عالمنا العربي.

وعلىٰ عكس نصوصه الفلسفية التي شرح من خلالها الفكر العربي وانتقده، حيث حظيت بالاهتمام، اعتبره البعض أحد أبرز الفلاسفة العرب في القرن العشرين علىٰ الإطلاق، فيقول بلقزيز: «يعلو عبد الله العروي علىٰ مستوىٰ التأليف العربي المعاصر، ويضعه هذا الأخير أمام تحدٍّ معرفيٍّ غير مسبوق، لقد أتىٰ ميدان التأليف مسربلًا بترسانة هائلة من الموارد: نفس فكري غير مألوف لدىٰ أترابه السابقين والمجايلين من المفكرين العرب سمح له بالصولة والتجوال الحرّ بين التاريخ والفلسفة وتاريخ الفكر والأدب»[1].

ومن هذا المنظور، سنتناول إسهامات عبد الله العروي في فلسفة التاريخ في النقاط التالية:

١- عبد الله العروي ونقد مناهج الكتابة التاريخية الاستعمارية:

يقدم العروي تعريفًا للتاريخ علىٰ أساس أنّه تاريخ متعلق بذهنية من يكتب التاريخ، وليس كما يتوهم البعض عندما يعرفون التاريخ علىٰ أنّه دراسة أحوال ووقائع الماضي «فيظن أناس كثيرون، ومنهم مثقفون، أنَّ التاريخ هو مجموع أحداث الماضي، هذا التعريف التقليدي واضح البطلان: لا يسرُد التاريخ إلا ما تبقَّىٰ من الماضي محفوظًا

---

(١) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلىٰ الحداثة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، لبنان، ط١، ٢٠٠٩، ص١٤٦.

في الذاكرة، هذه ملاحظة بديهية في ظاهرها، لكنَّ نتيجتها بالغةُ الأهمية تعني أنّ التاريخ في كل حين هو ماضٍ إذ يحدثنا عن وقائع سالفة، لكنه في الوقت نفسه حاضرٌ في ذهن من يروي تلك الوقائع أو يتأملها»[١].

ويرىٰ العروي أنَّ هناك تطورًا في منهج الكتابة التاريخية المعاصرة، «يعني أولًا تعدّدَ الوثائق إذ لم يعُد المؤرخ يعتمد فقط علىٰ الوثيقة الرسمية المكتوبة، ويعني ثانيًا تحولًا في تعريف الحدث التاريخي . . . ويعني ثالثًا توسعًا في ممارسة النقد الذي لم يعد يتلخص في التحقيق اللغوي والزماني . . .»[٢].

ومن هذا المنطلق، اتخذ العروي موقفا سلبيًا من التأليف التاريخي المغربي، واعتبره بمثابة أسطورة تربوية، أكثر مِنه سرد ملتزم لوقائع الماضي، نتيجة لمحدوديَّة النقد الذي يمارسه المؤرخون العرب علىٰ الوثائق التاريخية، فيقول العروي إنّ: «التأليف التاريخي المغربي منسوج علىٰ منوال التأليف العربي الإسلامي، وهذا بدوره مستوحًىٰ مِنْ نمَطٍ شرقيٍّ قديم، يأخذ هذا التأليف في مجموعه، الواقعة بمعنًىٰ خاص، مكتوبةً وغير مكتوبة، يتعامل معها بعقليةٍ نقدية محدودة، مستهدفًا منها رواية تشبه في كثير من ملامحها الأسطورة التربوية»[٣].

اتخذ التأليف الاستعماري من التأليف التاريخي المغربي مادةً خام يشتغل عليها، وأعاد إنتاج كتابة تاريخية، أطلق عليها العروي اسم «الكتابة التاريخية الاستعمارية» وهذا النوع من الكتابة ظهر في القرن التاسع عشر، فيقول: «في القرن التاسع عشر انكبَّ الأوروبيون علىٰ هذا التأليف واتخذوه كمادَّةٍ خامّ، حاولوا بعد مقابلته مع التأليف الأجنبي تحقيق بعض الوقائع، لكنَّهم قبل كل شيء درسوه دراسةً تحليلية للكشف عن ذهنية المغربي، نسمي هذه الأعمال التي نتجت عن هذا التأليف الاستعماري اعتبارًا لمناهجه»[٤].

---

(١) عبد الله العروي، مجمل التاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط٦، ١٩٩٦، ص١٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٤.

(٣) المرجع السابق، ص١٥.

(٤) المرجع السابق، ص١٥.

ورغم التفوق النسبي للتأليف الاستعماري علىٰ التأليف العربي الإسلامي، من حيث تناول الوقائع والأحداث، نتيجة لتوسيعه استعمال الوثائق، وممارسة النقد علىٰ الحدث التاريخي، إلا أنَّه كما يقول العروي ظل يعكس الكتابة التاريخية التي سادت في القرن التاسع عشر ولم يتحرر مِنها «فلقد كان، رغم تفوقه النسبي علىٰ التأليف العربي الإسلامي، سجين مفاهيم محدودة حول الوثيقة والحدث والزمان التاريخي، لم يكن مفهومه للتاريخ مفهومًا مطلقًا كما ظنَّ؛ بل كان أيضًا محدودًا بظروف القرن التاسع عشر، قرن تكوين الدولة القومية»(١).

سادت في القرن التاسع عشر فكرة التقدم التاريخ، وكذلك التقسيم الثلاثي للتاريخ الإنسانيّ، فتسربت هذه الأفكار إلىٰ مناهج التأليف التاريخي الاستعماري، مما اضطر المؤرخين إلىٰ تكييف الوقائع والأحداث مع مفهوم التقدم في التاريخ، فظهر تاريخ المغرب وكأنَّه يفتقد إلىٰ التَسَلسُل والوحدة العضوية بين أجزائه «فربط التأليف الاستعماري مفهوم التاريخ بمفهوم التقدم ... لكن عندما طبق هذا المنهاج علىٰ تاريخ المغرب، ظهر في الحال التناقض الجوهري بين مفهوم التاريخ هذا وبين نوع الوثيقة المتوافرة، فاضطرّ الدارسون إلىٰ أن يكتبوا تاريخًا شرطيًّا علىٰ نمط: لو حصلنا علىٰ الوثيقة كذا لاستنتجنا كذا ... التأليف الاستعماري محدود بإطاره الأيديولوجي»(٢).

وكذلك، في مسألة التقسيم الثلاثي للتاريخ (قديم ووسيط ومعاصر) الذي أخذ به المؤرخون في التأليف الاستعماري، فيقول العروي في هذا الصدد: «هذا ولم يغير المؤرخ الاستعماري التحقيب التقليدي، رغم تبنِّيه التقسيم الثلاثي، طرح الفترة الإسلامية بكاملها في إطار عهدِ التقهقُر والغموض، بين عهد السلطة الرومانية وعهد الدولة الاستعمارية الحديثة»(٣).

في المقابل، يرىٰ العروي أنَّ الكتابة التاريخية الوطنية التي أتت كردٍّ فعل علىٰ التأليف الاستعماري، اعتمدت مناهجه نفسها، وتوصلت إلىٰ نتائج تُعاكس من خلالها نتائج المؤرخين الاستعماريين، لكنَّها تفتقد إلىٰ عمق التناول التاريخي للأحداث

---

(١) المرجع السابق، ص١٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٦.

(٣) المرجع السابق، ص١٧.

«وبما أنَّ التأليف الاستعماري كان مليئًا بالأحكام السلبية، المبنية علىٰ مفاهيم مسبقة، غير مرتبطة ارتباطًا عضويًّا بوقائع التاريخ المغربي، فالتأليف المغربي أخذ مادته من التأليف العربي القديم، وعارض التأليف الاستعماري في أحكامه ومراميه، إلا أنَّه وافقه في مناهجه، هذا التأليف الوطني جديد بالنسبة لما سبق من تأليف عربي، لكنَّه بالنسبة لمستوى البحث المعاصر، تقليدي كالتأليف الاستعماري»[1].

فيما يتعلق بالنتائج التي توصل إليها المؤرخون، فإذا أثبتت الكتابة التاريخية الاستعمارية أنَّ المغرب لم يعرف شكلًا من أشكال الدولة كما يتوهم المؤرخون الاستعماريون علىٰ شكل الدولة في أوربا، يثبت له المؤرخ الوطني أنّ المغرب عرف الدولة قبل أن يعرف مجتمع المؤرِّخ الاستعماري هذا النوع من أشكال الدولة، فيقول العروي معلِّقًا: «حيثما كان حكم المؤرخ الاستعماري سلبيًّا كان حكم المؤرخ المغربي إيجابيًّا، فيقول الأول: لم يؤسس المغاربة دولةً حقيقية بالمعنىٰ الحقيقي (الروماني والأوروبي العصري) بسبب ضعف البنية الاجتماعية ونقص في الفكر، فيجيب الثاني: نجحنا في تكوين دولة قوية كان من المفترض أن تستمرّ في التقدم لولا الحملات الصليبية الاستعمارية المتوالية»[2].

إذن، تختلف زوايا النظر إلىٰ التاريخ، لكن في الأخير برأي العروي كِلَا النَّمَطين من الكتابة التاريخية يفتقر إلىٰ الموضوعية في التعاطي مع الأحداث التاريخية، بسبب المناهج الكلاسيكية التي يعتمد عليها المؤرخون في كتابة هذا النوع من التأليف التاريخي، فأصبح التارِيخ المعاصر يبتعد عن المناهج الوصفية للحدث التاريخي، ويميل المؤرخون إلىٰ التحليل النظري للوقائع الماضية «فلا يكتب المؤرخ المعاصر بأسلوبٍ وصفيٍّ مباشر، تتخلَّله تعليقاتٌ سريعة كما كان يفعل المؤرخ الوضعاني؛ بل يكتب من البداية إلىٰ النهاية بأسلوب نظريٍّ تحليليٍّ، لا يقصّ علينا أحداث الماضي بقدر ما يسرد مراحل تعامله مع المادة التاريخية»[3].

وفي الأخير، اقترح العروي جملة من الخطوات المنهجية التي تسهم برأيه في

---

(١) المرجع السابق، ص١٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٧.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠.

تجديد التأليف التاريخي المغربي، وتتمثل في:

أ- خلق ذهنية معاصرة عند المؤرخين المغاربة، وذلك بتوسيع وتعميم الدراسات المنهجية والإبستمولوجية.

ب- تأسيس مدرسة وطنية للحفريات تقوم بأعمال منظمة ومبرمجة تهتم بكل الفترات، لا الفترة الرومانية وحدها كما فعلت المدرسة الاستعمارية.

ج- إقرار دراسة اللهجات حسب توزيعها الجغرافي وتطورها الزماني[1].

٢- عبد الله العروي من فلسفة التاريخ إلى التاريخ بالمفهوم:

يستهل عبد الله العروي حديثه عن الفكرة الشائعة التي تغنّىٰ بها البعض عن أنَّ المؤرخ المحترف لا يعترف بفلسفة التاريخ، فيقول: «من الأفكار الشائعة أنَّ المؤرخ المحترف لا يعترف بإمكانية وجود فلسفة تاريخ ولا بتاريخ فلسفيّ، كما أنَّ الفيلسوف المحترف يرفض المقولة الهيغلية أنَّ الفلسفةَ هي تاريخُ الفلسفة ويبدلها بأنَّ لكل فيلسوف تاريخ فلسفته»[2].

غير أنَّ ما يسعىٰ إلىٰ إدراكه وتأويله المؤرخ يتطابق تمامًا مع سعي الفيلسوف إلىٰ إدراك المطلق في هذا الوجود، وبالتالي كلاهما المؤرخ والفيلسوف يشتركان في نفس المدرك، لذلك يقول العروي: «إنّ مدرَك المؤرخ والفيلسوف واحد، إلَّا أنَّ كلَّ واحدٍ منهما يتّهم الآخر بالغفلة، يقول الفيلسوف إنَّ المؤرخ يدرك فعلًا المطلق لكنّه لا يراه ولا يعيه، يكشف عن حقيقة ديكارت ولكنّ الفيلسوف وحده المؤهل لإظهارها، والمؤرخ يقول إنَّ الفيلسوف يتعامىٰ عن المسلك الذي يوصله إلىٰ الحقيقة، ويتخيل منهجًا آخر يسميه النهج الفلسفي الذي هو في الواقع مجرَّد صيغة لفظية، إذ الفيلسوف الجادّ لا يفعل إلا ما يفعله المؤرخ»[3].

ورغم الإحالات السلبية التي يطلقها البعض عن أنّ فكرة فلسفة التاريخ فقدت بريقها في العصر الراهن، بتأكيدهم أنَّ آخر نصٍّ كان لها مع أرنولد توينبي، فيؤكد العروي أنّه لا يمكن للمؤرخ المتمرّس أن يتخلّىٰ عن تلك الأعمال الخلّاقة التي تمتد

(١) المرجع السابق، ص٢٣.

(٢) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط٤، ٢٠٠٥، ص٥١.

(٣) المرجع السابق، ص٥٢.

من فيكو إلىٰ فولتير وصولًا إلىٰ كانط وغيرهم، «فإذا سهُل علىٰ المؤرخ المحترف أن يُهمل أعمال أوغسطين، بوسويه، هيغل، ماركس، شبنغلر، ياسبرز الخ، الذين كانوا إما رجال دين أو فلاسفة، فكيف يستطيع أن يُعرِض عن مساهمات ميكافللي، فولتير، غيزو، توكفيل . . . الخ، الذين كانوا مؤرخين، أو رجال إدارة وسياسة، والذين لعبوا دورًا بارزًا في إيقاظ وعي التاريخي عند كثير من الشعوب؟»[1].

ويستطرد العروي متسائلًا: أين يتمّ تصنيف تلك المؤلفات؟ ضمن فلسفة التاريخ أم علم التاريخ؟ فبالنسبة إليه إنَّ الموضوعات التي اشتغل عليها أمثال هيغل وماركس وشبنغلر هي تنتمي إلىٰ حقل التاريخ أكثر من انتمائها إلىٰ الفلسفة بمفهومها التقني، «إنَّ الذين كتبوا في الموضوع، من أوغسطين إلىٰ ياسبرس، كانوا يقدّمون أعمالهم كتأملات حول الأحداث والوقائع؛ أي إنّها، رغم خصوصية منطقها وأسلوبها، تنتمي إلىٰ التاريخ وليس إلىٰ الفلسفة بمعناها التقني»[2].

ويرىٰ العروي أن المؤلفات التي تنعت بفلسفة التاريخ تنقسم إلىٰ ثلاثة أقسام، كالتالي:

١- الأول هو الألصق بالفلسفة التقليدية، ويرمي إلىٰ الكشف عن منطقٍ باطني يوحد أغراض الحوادث ويوجِّهُها نحو تحقيق غاية مرسومة (أوغسطين، هيغل، . . .).

٢- النوع الثاني يعكف علىٰ المقارنة بين الوقائع، مميزًا المهم منها عن التافه، بالنظر إلىٰ مفهوم محوريّ يمثل قيمة خلقية مثل الدولة أو الحضارة أو الحرية أو المساواة . . . ومن أبرز ممثليه: مكيافيللي، فولتير . . .

٣- الثالث يعتمد الاستقراء ولا يكاد يختلف عن التاريخ المقارن، يبحث عن الظواهر المتواترة والدوروية (الدول والثورات) في أحوال الشعوب والأقوام، ومن المبرزين فيه أرنولد توينبي، بيتيريم سوروكين . . .»[3].

يصل العروي إلىٰ نتيجة مفادها أنّه لا يمكن أن نُلغي كلَّ هذه الأعمال بجرَّة قلم، ومن جهةٍ أخرىٰ لا يمكن أنْ نفصِل بين هذه الأعمال (فلسفة التاريخ) والأعمال

(١) المرجع السابق، ص١٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٧٥.

(٣) المرجع السابق، ص١٧٦.

التاريخية، لذلك يقترح اسمًا جديدًا لهذا الفرع المعرفي من التاريخ، هو التاريخ بالمفهوم بدلًا من فلسفة التاريخ، فيقول: «نظرًا لهذين الاعتبارين فضّلنا أنْ نجعل منه أحد أساليب الكتابة التاريخيَّة وأطلقنا عليه اسم التاريخ بالمفهوم، إذ مادته ليست الواقعة المادية وإنَّمَا المعنىٰ المجسد فيها»[1].

وسعىٰ فلاسفة التاريخ حسب العروي إلىٰ صياغة القوانين العامة التي تحكم تطور الأمم والحضارات «لا نجازف إذا قلنا إنه لا يهدف إلىٰ تسجيل أخبار أمة بعينها، صحيح أن أوغسطين وميكيافللي وجيبون ومونتسكيو بحثوا كلُّهم في مسألة واحدة وهي انهيار الإمبراطورية الرومانية، لكن لا يخفىٰ علىٰ أي قارئ أن همَّهم الأول والأخير كان الكشف عن قوانين عامَّة تنطبق علىٰ كل الإمبراطوريات»[2].

كما يميل المشتغلون في فلسفة التاريخ إلىٰ دراسة الوحدات التاريخية الكبرىٰ، وليس الاهتمام بتاريخ أوطانهم أو مجتمعاتهم «فإنَّ هؤلاء لا يرغبون في «تأليف» تاريخ مكوَّن من تواريخ قومية كما يفعل أصحاب الجمع والتلفيق، وإنَّمَا يرومون تحرير تاريخ تام يميل نهاية «الأرب»، متنوع في صوره وأشكاله موحد في جوهره»[3].

ولا يُعنىٰ فلاسفة التاريخ بالتواريخ الجزئية للأفراد، ولا بكلٍّ منجزات البشر التاريخية، إنَّمَا ينصبُّ اهتمامهم علىٰ الجماعات الإنسانيّة التي حاولت أن تجسد قيمةً في التاريخ، وبهذا الصَّدد يقول العروي: «لا يكتب هؤلاء تاريخ الأفراد (أبطال، ملوك قواد، الخ) وإنَّمَا تاريخ جماعة (طبقة، أمة، قوم، جماعة البشر) والجماعة التي لا تكون تاريخية لا تستحق أن تكون موضوع نظرٍ وفحص وتحقيق، إلا بقدر ما تُجسِّد فكرة (الغلبة، الحضارة، الحرية، العدالة، الحرية، الخ) فتكسب تلك الفكرة صفة القِيمة»[4].

والفرق بين نظرة المؤرخ والمشتغل بالتاريخ بالمفهوم (فلسفة التاريخ) إلىٰ

---

(١) المرجع السابق، ص١٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٧٦/ ١٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص١٧٧.

(٤) المرجع السابق، ص١٧٧.

الأحداث، فإنَّ الأول ينظر إليها في طبيعتها الحسية الظاهرية، بينما الثاني يتلمَّس المفهوم المتضمن فيها، الذي يعتبر المحرك الحقيقي للتاريخ، لذلك يرىٰ العروي أنَّ لكلِّ فيلسوفِ تاريخٍ تصوَّرَه الخاصَّ لمسارِ التاريخ «منهم من يراه منحدرًا يضع اكتشاف المفهوم في بداية التاريخ . . . ومنهم من يرىٰ الخط صاعدًا فيجعل تحقيق المفهوم في نهاية المطاف، كما يفعل المسيحيون وفلاسفة التنوير وأعلام الليبرالية، ومنهم من يتصوَّره دورانيًّا كما فعل قدماء اليونان والرومان ومن تأثر بهم من مفكري عهد النهضة، ومنهم من يراه حلزونيًّا في محاولة للتوفيق بين تشاؤم نظرية الدورات المتتالية وتفاؤل نظرية التقدم المستمر وأشهر ممثل لهذا التصور هيغل وتوينبي»[١] .

والمؤرخ الذي يبقىٰ معتمدًا علىٰ مستوىٰ الحدث يتناول كلّ واقعة تاريخية بذاتها وباستقلالها عن بقية الحوادث، فما أنْ يبدأ بالتساؤل عما يقع وراء الحدث حتىٰ تبدأ عمليات تجريد الواقعة من بُعدِها الحسي المادي ويبدأ في إغراقها في المفهوم فيتحول من التأليف التاريخي إلىٰ التاريخ بالمفهوم، أي يتحول إلىٰ فيلسوف تاريخ، وهكذا يقول العروي تتبلور الأصول الثلاثة لفلسفة التاريخ: «المصير، الدورة والغاية، المفهوم/القيمة هو غاية التاريخ، والمصير هو تسلسل الأحداث بالنظر إلىٰ ذلك المفهوم، والدورة هي صورة ما صوره تجسيده في ظروف معينة»[٢] .

لكن فلسفة التاريخ لا تَسلم من النقد، فيرىٰ العروي أنَّ هذا النوع من التاريخيَّات له مثالبه، حدَّدها في النقاط التالية:

- الكتابة الفلسفية في التاريخ انتقائيَّة بالتعريف والاختيار، وكلُّ ما يمكن أنْ يقال عنها إنها أكثر انتقاءً من غيرها، بمجرّد أنْ يُقرِّرَ أنَّنا نكتب تاريخ الجمعيات البشرية من منظور الحرية أو العدالة، أو السيطرة والسعادة، إلخ، فإنَّنا نضع بذلك حدًّا لطموحنا.

- يؤخذ من جهة ثانيةً علىٰ التاريخ بالمفهوم أنه يكتب بأفكار مسبقة لتبرير معتقدات غير مستنبطة من المادة المدروسة.

- ويؤخذ ثالثًا علىٰ كاتب التاريخ بالمفهوم أنه يؤمن قبليًّا بوحدة المصير، أي يعتقد

---

(١) المرجع السابق، ص١٧٧/١٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٧٨.

أنَّ تاريخ جميع الأمم مسيَّر نحو هدفٍ واحد وكذلك بأحادية العامل المحرك، أي إن سببًا واحدًا يوجد وراء كل التطورات التي تحصل في التاريخ، وبسبب هذا الاعتقاد يظن أنَّه يستطيع أن يتنبأ بما سيحدث[1].

أما المؤرخون الذين ينتقدون فلسفة التاريخ فإنَّهم لا يفترون في كتاباتهم التاريخية عن استخدام وتكرار مفاهيم صاغها فلاسفة التاريخ، فيقول العروي إنَّ المؤرخين الذين «ينتقدون بشدة فلاسفة التاريخ لايتورَّعون من استعارة مفاهيمهم الأكثر تجريدًا ويوظِّفونها بترتيب معلوماتهم، ورثوا عن فولتير تجزئة التاريخ إلىٰ قديم ووسيط وحديث، وعن غيزو تعريف تاريخ أوروبا بأنَّه نهوض الطبقة الوسطىٰ، وأخذوا عن هيغل أنَّ التاريخ العام هو مسيرة الحرية . . . .»[2].

في الأخير، يصل العروي إلىٰ الكشف عن طبيعة العلاقة بين القيمة والتاريخ، بقوله: «المفهوم عند فلاسفة التاريخ قيمة (عناية ربانية، حرية، روح قومي، همة بشرية، سعادة، إلخ)، وهي بالتالي قوة كامنة تتجسَّد في صور مختلفة، كل صورة تحُدُّ دورةً من دورات التطور، يحتفظ المؤرخ الموضوعي بهذه المكاسب إلا أنه يجعل من القيمة مفهومًا مجردًا يستعمله ليقيس به الأحداث ويحول الدورة إلىٰ حقبة زمنية متميزة، تاركًا مسألة الغاية من دون جواب»[3].

٣- التاريخية والتاريخانية في تصور عبد الله العروي:

اعتبر العروي أنَّ المدرسة الألمانية في التأليف التاريخيّ هي من أسهمت في وضع الأسس الأولىٰ للتاريخانية، مع هيغل وفون رانكة، حيث تقرّ التاريخانية بتعدُّديَّة المنهجية في دراسة الظواهر والوقائع التاريخية، وليس كما تدعي الوضعية المنطقية من توحيد للمنهج العلمي الطبيعي في دراسة التاريخ، ثم تعرَّضت لنقد حاد مع المادية الجدلية الماركسية والوضعية الكانطية، لكن انتعشت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع ديلثاي وماكس فيبر، «فانتعشت التاريخانية إذًا ولكن في ثوبٍ جديد،

---

(١) المرجع السابق، ص١٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٨٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٣.

إذ كانت في السابق ذات طابع فلسفي وروحي وحتىٰ كلامي (ثيولوجي) فإنَّها أصبحت ذات نزعةٍ منهجية منطقية صرفة، وضع أُسُسَها كلٌّ من فلهام دالثاي وهانريتش وأعطاها شكلها النهائي ماكس فيبر»[1].

وفي تصور العروي ترتكز التاريخانية علىٰ ثلاث نقاط منهجية تجعل الدراسة التاريخية تختلف عن دراسة العلوم الطبيعية، وهي:

١- لا تختلف علوم الطبيعة عن التاريخ بالموضوع، ولا بعامل الزمان، بل بنظرة العالِم واهتمامه، يدرس عالم الطبيعيات (الكلِّيَّات) أي القوانين المتواترة المتسمة بالاستقرار والدوام، في حين المؤرخ يدرس الخصوصيات، والحالة الخصوصية لا تعني بالضرورة الوحدة والانفراد، الحالة التي لا ثاني لها بقدر ما تعني الصورة التي يتعين بها القانون العام.

٢- يأخذ الوضعانيُّون منهج الطبيعيات كمثالٍ يجب أن يُحتَذَىٰ به ويحاولون تطبيقه حرفيًّا علىٰ التاريخيات بدعوىٰ أنَّه المسلك الوحيد الذي يضمَن موضوعية المعرفة، لكنَّ هذا القول يحتاج إلىٰ برهان، العلم الطبيعي كما أنتجه غاليليو ونيوتن وديكارت، هو نفسه أمرٌ حدث في التاريخ، من نظرة الكون بعبارة ديلثاي، من ثقافة بعبارة بركيرتن وهو نفسه قيمة بتعبير فيبر.

٣- كتب المؤرخون الوضعانيون مؤلفاتٍ استلهموا فيها منهج الطبيعيات والعلوم الإنسانية، ويدّعي هذا التأليف أنَّه موضوعي؛ لأنَّه يصف ويقيس ظواهر عامَّة خارجةً عن إرادة البشر، فيؤرخ مثلًا للمدينة والتجارة، هل فعلًا هذه المفهومات مجرَّدة أم أنها من وضع المؤرخ؟ وبالتالي التاريخ الوضعاني ليس هو التاريخ الحق، بل هو تأليف من التآليف التاريخية[2].

ومن هذا التصور المنهجي يكتسب علم التاريخ استقلاليته عن العلوم الطبيعية، ويصبح علمًا قائمًا بذاته له موضوعه ومنهجه في دراسة الوقائع التاريخية «فمن هذا المنظور يحافظ علم التاريخ علىٰ استقلاله من جديد أنَّه علم العلوم، يستبعد هجمة

---

(١) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، الأصول، ص٢٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٣٦.

الوضعانية وخطر الذوبان في العلوم الإنسانية المكونة علىٰ غرار الطبيعيات»[1].

لكن هذه الصورة الإيجابية للتاريخانية من الناحية المنهجية تحمل صورة مُظلَّلة من الناحية الفكرية التصورية، فيرىٰ العروي أنَّ البعض يقول إنَّ: «التاريخية شيء والتاريخانية شيء آخر، الأولىٰ طريقة للبحث، في حين الثانية تقرر حتميَّة التطور، وتنفي حرية الفرد، وتتحاشىٰ الأحكام الأخلاقية أن تُألِّه التاريخ في شخصٍ دولةٍ أو طبقةٍ أو فردٍ، وتدعو إلىٰ الرضوخ والانقياد»[2].

فالتاريخانية في تعريفها البسيط هي فلسفة كلِّ مؤرخ يعتقد أنَّ للتاريخ سطوة علىٰ الأفراد، لذلك يقول العروي نستطيع أن نقرر أنَّ التاريخانية: «فلسفة كلِّ مؤرخ يعتقد أنَّ التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، بمعنىٰ أنَّه وحده سبب وغاية الحوادث، تعريف بسيط ولكنَّه غامض، اكتشف التاريخ كعامل مستقل عن إرادة الأفراد فازدهرت علىٰ إثر هذا الاكتشاف الدراسات التاريخية، ثم اعتبر التاريخ قوةً قاهرةً تتحكَّم في مصير البشر فتعطَّلت بحوث المؤرخين»[3].

ولم يسلم التاريخيون من نقد المؤرخين الوضعانيِّين، الذين يرون أنَّ مهمة المؤرخ تنتهي عند حدِّ وصف البحث، ولا من نقد الفلاسفة الذين يعتبرون أنَّ الحقيقة لا يمكن الكشف عنها داخل التاريخ، «فينبِّهُهُ التاريخانيّ من أن يقول (كل حقيقة في التاريخ) ومن يقول (الحقيقة الحقَّة خارج التاريخ) ينتميان إلىٰ التاريخ نفسه، كلامُ كلٍ واحد منهما نسبيّ ومطلق في آنٍ، ما لا يمكن إنكاره هو أنَّ التاريخاني طَرح قضية فلسفية وراح يبحث عن الجواب في التاريخ، تجاوز بذلك حدود صناعة المؤرخ فأثار نقمة الوضاعنيِّين، ولم يأت بنتيجة مقنعة فأغضب الفلاسفة»[4].

في المقابل، يؤكد التاريخانيون أنَّ التاريخ ما هو إلا تطوُّر الوعي الإنسانيّ، حيث «يؤكِّد التاريخاني أنَّه لم يفعل سوىٰ تتبُّع مراحل تعمُّق وعي الإنسان بذاته، وظهور التاريخ كرواية ثم كصناعة ثم كمنهج ثم كشعور حاد بتاريخية وحرية الإنسان، هذه

(١) المرجع السابق، ض٢٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص٣٤٩.

(٤) المرجع السابق، ص٣٥٩.

مراحل واقعيَّة داخلة في نَسَقٍ، وعندما يحصل الوعي بها تنشأ بالاستتباع النزعة التاريخية»[1].

٤- التأخر التاريخي وأنماط الوعي به عند عبد الله العروي:

انطلق العروي في تناوله للفكر العربي في علاقته بالتاريخ من تساؤلٍ بسيط: كيف يتمثَّل العرب تاريخهم؟ مستمرًّا، متقطِّعًا، متطورًا، حلقات دائرية؟ أم ماذا؟ لأنَّ هذا التمثُّل للتاريخ أصبح جزءًا لا يتجزّأ من البنية الذهنية للإنسان العربي، والتي تؤثر علىٰ حاضره ومستقبله «كيف يتمثل العرب تاريخهم الطويل الغامض المشرق والمظلم في آنٍ، الموزَّع بين فتوحات باهرة وانكسارات مشينة»[2].

وتقضي الإجابة علىٰ هذا التساؤل،حيث يحدد العرب أولًا ذواتهم؛ أي: الهوية الذاتية، وثانيًا يحددون من هو الآخر الغربي الذي يعاكسهم علىٰ الدوام، الذي يتفوق عليهم في الحاضر ويحاصرهم، رغم أنهم تفوَّقوا عليه في الماضي، وتعني ثالثًا أنْ يحدد العرب طبيعة اللحظة التاريخية التي يعيشونها.

في البداية، رفض العروي كل التوصيفات التي أطلقها المفكرون العرب علىٰ اللحظة التاريخية الراهنة، واعتبرها توصيفات تفتقد إلىٰ السند التاريخي، أو تسقط التاريخ من أدواتها التحليلية للواقع، لذلك تعمىٰ عن رؤيته رؤية واعيةٍ ونقدية، فإنَّ أكبر معضلة يعاني منها العرب، أنَّهم لا يعُون في أي عصرٍ يحيَون، بسبب تلك الرؤية الاستمرارية للتاريخ التي يتمثَّلها دعاة الفكر اللَّاهوتيّ، أو الرؤية الانقطاعية التي يمثِّلُها دعاة الفكرة الليبرالي أو الحداثيون العَرَب، أو الرؤية اللاتاريخية التي يروِّجها المدافعون عن الاقتصاد في صناعة العلم والتاريخ.

في المقابل، ابتدع العروي مفهومًا لوصف اللحظة التاريخية، واعتبر أنَّ العرب يحيون لحظة التأخر التاريخي، بدلًا من لحظة التبعية التي روَّج لها الماركسيون الاقتصاديون العرب «فيضع مفهوم التأخر التاريخي مفهوم التبعية في حدوده الموضوعية ويكشف عن تواضعها: يكشف عن قصوره في إدراك منظومة العوامل

---

(١) المرجع السابق، ص٣٦٦.

(٢) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، المغرب- الدار البيضاء، ص٢٤.

المختلفة الكامنة وراء التخلف، بما فيها العوامل غير الاقتصادية، ومنها العوامل الأيديولوجية والثقافية، ويكشف عن نمطيَّته الذهنية التي ردَّد مقولاتها في مختلف الأوضاع والظروف دون أن تعي شروط الواقع التاريخي»[1].

وفي تعريفه للتأخُّر التاريخي، يرىٰ العروي أنَّ هذا المفهوم لا يحتاج إلىٰ جهدٍ عظيمٍ لوصفه، فتكفي ملاحظات الواقع لتكشف عن تجلياته: «لا يحتاج إلىٰ جردٍ وتحليلٍ ونقدٍ من طرف الفلاسفة، إنَّمَا هو من معطيات التجربة اليومية، يستخلصه المثقف مباشرةً من مُعاناته للحياة»[2].

لكنَّ الوعيَ بالتأخر التاريخي محكومٌ بمجموعةٍ من الموجِّهات والفرضيات، اختصرها العروي في:

أ- وجود مرحلة متقدمة في التطور التاريخي بالنسبة إلىٰ ظروف مجتمعه الأصلي.

ب- وجود وحدة سياق، وحدة في مسيرة التاريخ.

ج- سطحيَّة التاريخ (أي تقدم التاريخ علىٰ سطح واحد أو في بعد واحد).

د- إمكانية الطفرة في التاريخ[3].

أما في العالم الثالث والعالم العربي كجزءٍ منه، فيتمّ نَسف إشكالية التأخر التاريخي، عن طريق جملة من المصوغات الأيديولوجية، التي تؤمن بتعددية اتجاهات التاريخ، واستقلالية التاريخ القومي عن التاريخ الكوني، فيقول العروي: «من المؤكَّد أن تظهر اتجاهات أخرىٰ:

أ- تقرير مغايَرَةِ الحضارات والثقافات البشرية مغايرة مطلقة.

ب- تقرير تعدُّد الاتجاهات التاريخية.

ج- التنقيص من قيمة التاريخ كبُعد من أبعاد الكيان الإنسانيّ»[4]

---

(١) عبد الله بلقزيز، مرجع سابق، ص١٤٨.

(٢) عبد العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، المغرب-الدار البيضاء، ط٥، ٢٠٠٦، ص١٧٣.

(٣) المرجع السابق، ص١٧٣.

(٤) المرجع السابق، ص١٧٤.

وما يضاعف من إشكالية التأخر التاريخي لدىٰ مثقفي العالم الثالث والعالم العربي، هو إشكالية خصوصية التأخر التاريخي، أي إنَّ هذه المجتمعات تعاني من تأخُّرٍ تاريخيّ ليس كالذي عانت منه الدول الأوربية في العهد الوسيط، بل من طبيعةٍ مغايرة، فيقول العروي بهذا الصدد «يَقْبَل مثقف العالم الثالث واقع التأخر لكنَّه يخصِّصُه، وتلك الخصائص تخصِّص بدورها النزعة التاريخانية منه، فيرىٰ المثقف في العالم الثالث أنَّ التأخر التاريخي:

أ- قريبُ العهد نسبيًّا.

ب- أنّه ثانوي ونسبي، بمعنىٰ أنَّه لا يمس ما يجعل الإنسان إنسانًا.

ج- أنَّه يقتصر علىٰ ميدان واحد ولا يشمل كل مظاهر الحياة الاجتماعية»[١].

وللتغلب علىٰ هذا التأخُّر التاريخيّ، يلجأ برأي العروي المثقفون في العالم العربي ودول العالم الثالث إلىٰ المبررات الأيديولوجية والفلسفات المثالية، التي تعلي من قيمة النموذج الثقافي الحضاري القومي، وتتبجَّح بالمغايرة لإثبات الذات والتاريخ، فتغرق في سجال ثقافي وفكري يفتقد إلىٰ الروح العلمية والروح النقدية، نتيجة سيطرة الأيديولوجي علىٰ التحليل التاريخي لأزمة هذه المجتمعات، ويستحضر العروي النموذج الألماني، الذي عانىٰ من التخلف أي التأخر التاريخي، وكيف صاغ المثقفون الألمان إشكاليتهم التاريخية في القرن الثامن عشر «فكانت ألمانيا تشعر بالآخر التاريخيّ بالنسبة لفرنسا وإنجلترا، وكان التأخر ينحصر في مسألة التوحيد بالنظر إلىٰ إنجلترا، وكان المثقفون يشعرون شعورًا حادًّا بذلك التأخر»[٢].

ويؤكد العروي أن في التجربة الألمانية نجد كلَّ ردودِ الفعل التي يمكن أنْ يُنتجها المثقفون تجاه التأخر التاريخي، وأوجزها في النقاط التالية:

أ- في احتداد بؤس المثقف الذي يتجسَّد في مأساة كلاسيث وهولدرلين، في خيال هوفمان، وفي الرومانسية الكونية . . . وراح المثقف يرىٰ في نفسه ضحيَّة المجتمع ومنقذه في آنٍ واحد.

---

(١) المرجع السابق، ص١٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٧٥.

ب- التهوين من مسألة التأخر رغم الشعور والاعتراف بهذا التأخر، يتم الإعلاء من قيمة الميادين التي لم يمسُّها ظاهريًا التأخر (الأخلاق والروح والوجدان).

ج- في رفضٍ صريحٍ وعنيد لنظرية انقسام العالم الإنسانيّ إلىٰ مركز التاريخ وميدان اللاتاريخ، ومعارضتها لها بنظرية تقول إنَّ الإنسانيّة المتأخِّرة ظاهريًا، هي التي تحافظ علىٰ القيم الجوهرية للإنسانية»[1].

وتأسيسًا علىٰ هذه العناصر، يذهب العروي إلىٰ أنَّ الأيديولوجيا الألمانية لم تطرح الأسئلة العميقة حول التأخر التاريخي، من قبيل نحن متأخرون بالمقارنة بمن؟ وما هي الحلول الناجعة لتجاوزه: «ما هو المستوىٰ الأعلىٰ الذي يُقاس عليه تأخُّر ألمانيا؟ هل يمكن تدارك ذلك التأخر؟ ما هو عامل (واسطة) التدارك؟»[2].

وفق هذه الصيغة النموذجية لإشكالية التأخر التاريخي وأنماط الوعي به، توصَّل العروي إلىٰ أنَّ المثقفين العرب وبحكم التأخُّر التاريخي المزْمِن والحاد الذي تُعاني منه المجتمعات، اختاروا أبعادًا أيديولوجية تبريرية له، من الفقيه الديني، مرورًا إلىٰ رجل السياسة وصولًا إلىٰ الخبير الاقتصاديّ، ويحدد العروي إجرائيًا الأدلجة، بقوله:

- أولًا: ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع انعكاسًا محرَّفًا بتأثيرٍ لا واعٍ من المفاهيم المستعملة.

- ثانيًا: نَسَق فكري يستهدف حجبَ واقعٍ وأحيانًا يمنع تحليله.

- ثالثًا: نظرية مستعارة لم تتجسَّد بعدُ كُلّيًا في المجتمع الذي استعارها لكنَّها تغلغل فيه كلَّ يومٍ أكثر فأكثر[3].

سنتناول كل واحد علىٰ حدة فيما يلي:

أ- الفقيه الديني والاستمرار التاريخي:

ساجل العروي الفقيه الديني وكشف بالنقد والتحليل محدودية أُفقِه المعرفيّ

(١) المرجع السابق، ص١٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٧٧.

(٣) عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط٥، ١٩٩٣، ص١١ وما بعدها.

التاريخي، فالفقيه الديني أو الشيخ ظلَّ يحدِّد الذات العربية من خلال تناقضها مع الآخر (الغرب) ويقرأ تاريخها كصراعٍ بين الإسلام والنصرانية، وأنَّ هذا الصراع أزليٌّ محكومٌ بجدلية الخير والشر إلىٰ أنْ تنتصر عقيدته «فالشيخ هو الذي لا ينفكُّ يرىٰ التناقض بين الشرق والغرب في إطاره التقليدي، أي كنزاعٍ بين النصرانية والإسلام، فيواصل سجالًا دامَ أكثر من ألف ومائتي سنةٍ علىٰ ضفَّتَي المتوسط من المشرق إلىٰ الأندلس، طوال هذه المدة الطويلة من الزمن كانت الحروب سجالًا، كلُّ نصرٍ تعقبُه هزيمة، وكلُّ انهزامٍ يمحوه انتصار»[1].

لكنَّ هذا الغرب الذي ظلَّ يعاكسه علىٰ الدوام، لم يعُد الشيخ يجد تفسيرًا لتفوُّقه المستمر منذ قرون علىٰ العالم العربي والإسلامي، أي منذ اللَّحظة الاستعماريَّة، يستفزُّه الغرب (العدو) بتأكيده أنّ حروبه ضد المسلمين هي حروب صليبيَّة، فيشطاط الشيخ غضبًا، ويؤكد هذا الكلام الاستفزازي من وجهة نظره صحَّة مقولاته عن أنَّ الصراع مع الآخر من طبيعةٍ دينيَّة.

وعندما يراوده الغرب عن ذاته الثقافية، بحديثه أنَّ سبب التطور الحضاري الذي ينعَم به الغرب، يعود إلىٰ تجاوزه اللاهوت المسيحي، يذكِّره الشيخ أنَّ الإسلام ليس مثل المسيحية، لم يُعدم غليلو ولا غيره، وعندما يؤكِّد له الآخر، أنَّ سبب النهضة الغربية يعود إلىٰ العلم، يعود إلىٰ النصوص الدينية ليؤكد له أنَّ الدين الإسلامي لا يتعارض مع العلم، ويستشهد بقول العلماء أمثال الغزالي وابن رشد وابن سينا وغيرهم كثير «لم يستحضر من تاريخ الإسلام إلا الخليفة المأمون وبيت الحكمة، حيث عكف المترجمون علىٰ نقل كتب الفلسفة والطب والمنطق من اليونانية والسريانية إلىٰ اللغة العربية»[2].

بهذا الخطاب الأيديولوجي الديني يجد الفقيه الديني عزاءَه في حالة الأمة الراهنة في الماضي وأمجاده، فيتصور التاريخ بشكلٍ متسمرٍ، لا نتوءات فيه، أنَّه سطحٌ أملسٌ، يكفي أن نعرف أنَّ العقيدة الصحيحة ستقودنا إلىٰ التاريخ مرةً أخرىٰ، وكأنَّ الشيخ يحِنُّ إلىٰ الماضي، بل ويسقط الماضي علىٰ الحاضر، فيقول العروي: «الرؤية

(١) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص٣٩.

(٢) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص٤٠.

الأولىٰ هي تلك التي تؤكد وجود عصرٍ ذهبيّ توازنت فيه بكيفية تامّة المكونات الطبيعية والبشرية والإلهية الضرورية لحياة كل المجتمع، عصر عدالة وعظمة وحرية قام بها من دون ريب»[١].

إذن، التاريخ اكتمل في تصور الشيخ في لحظةٍ تاريخيةٍ سابقة، لا نحتاج سوىٰ الوعي بها لنعود مرة أخرىٰ للتاريخ، مما يدلّ علىٰ محدوديَّة الشيخ في تمثُّله للتاريخ كنُقطة بداية متطابقة مع نقطة النهاية، أمَّا ما يمنح المشروعية لاستمرار هذا التصور الأيديولوجي للتاريخ هو طبيعة البِنَىٰ الاجتماعية التقليدية التي تُعتَبَر حاضنته الأساسيَّة، فلا يزال خطاب الشيخ يفشو ويعظُم لأنَّ: «البِنَىٰ التقليديَّة للمجتمع العربي توفِّر الحاضنة الماديَّة لفُشُوِّه، بالقدر نفسه الذي يساهم خطابُه في تكريس التقليد وإعادة إنتاجه»[٢].

ب- السياسي الليبرالي وانقطاعية التاريخ:

إذا كان الفقيه الديني يتمثل التاريخ بشكلٍ يأخذ الطابع الاستمراريّ، فإنَّ الليبرالي السياسي يُعلن قطيعته مع الماضي التاريخي، ويُعلن أنّ التاريخ يبدأ وينتهي مع اللحظة التاريخية للغرب المعاصر، ويدعو إلىٰ القطيعة التامة مع جذورِ الماضي العتيق، ولا يُساجِل الغربي علىٰ شاكلة الشيخ بل يرىٰ فيه النموذج الذي يجب أنْ يُقتدىٰ به، ويُرجع سبب التطور الحضاريّ للغرب إلىٰ طبيعة النظام السياسي الذي يتبنَّاه، فيكتشف في الليبرالية السياسية الحلّ للمَأزق التاريخيّ الذي تُعاني منه المجتمعات العربية، فيقول العروي معلقًا: «في هذا الوضع من التطور التاريخي يتقدم خشبة المسرح رجلٌ جديدٌ، يقول في نفسه: نعم لم تنحطّ حالنا إلَّا بسبب استبعادنا الطويل، فيستوثق في ذهنه أحكام سبق أنْ قرأها عن كُتَّابِ أوربا الأحرار ولم ينتبه إلىٰ مغزاها، الآن يستعيدها ويقرّ بصحتها: نعم العبد لا يكون عاملًا نشيطًا ولا محاربًا مِقدامًا، نعم في ظل العبودية لا تزدهر زراعةٌ ولا تجارةٌ ولا علمٌ ولا فلسفةٌ، يمثل بدوره تاريخ أثينا

---

(١) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص٩٩.

(٢) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص١٥٤.

وروما، ويستخلص منها أنَّ الممالك تنهار؛ لأنَّ العبودية لا تدوم»[1].

وبهذه الطريقة التعبيرية، يتمّ حصر التأخُّر التاريخي الذي تُعاني منه المجتمعات العربية في افتقادها إلىٰ نظام سياسي ليبرالي شبيه بذلك الذي تجسده الدول الأوربية المعاصرة «هكذا يتصوَّر التاريخ الزعيم الجديد وهو رجل قانون وسياسة، يمزِج دعوة روسو بدعوة مونتسكيو، يفهم مثالَ الديمقراطية علىٰ شاكلة النظام البرلماني الإنجليزي حيثُ تتمانع السلطات كما تتواسىٰ أجزاء المِجَانة»[2].

ويرىٰ العروي أنَّ الإشكالية ليست في الدعوة الليبرالية التي يطرحها السياسي، إنَّمَا في سطحية إدراكه لليبرالية الغربية، حيثُ يقتلعُها من جذورها التاريخية، ويحاول إسقاطها علىٰ الواقع العربي، متوهمًا أنَّ الغرب تطوَّر في الحقل السياسي دون غيره من الحقول الثقافية والاجتماعية، فيقول العروي متسائلًا: «كيف يمكن للفكر العربي أنْ يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل ومن دون أن يعيش حالة الليبرالية»[3].

لذلك، الليبرالي السياسي العربي لا يُعلِن الحرب علىٰ القيم الثقافية التقليدية؛ بل يدعو إلىٰ الحفاظ عليها؛ لأنَّها لا تتنافىٰ في تصوره مع الليبرالية الغربية، بينما العروي يقول إنَّ الليبرالية هي عبارة عن: «النظام الفكري المتكامل الذي تكوَّن في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والذي حاربت به الطبقة البُرجُوزايَّة الأفكار والأنظمة الإقطاعية»[4].

إذن، ليس العيبُ في الليبرالية السياسية في حدِّ ذاتها، ولكن في طبيعةِ الفصلِ بين الليبرالية كمنظومةِ قيمٍ قائمةٍ علىٰ الحرية والعقلانية والفردانية، والليبرالية السياسية التي هي عبارة عن مجالس نيابية وأنظمةِ حكمٍ ديمقراطيَّة، تعكس منظومة القيم الليبرالية، وليس كما توهَّم الليبرالي السياسي العربي أنَّ التأخر التاريخي مرتبطٌ بالوضع السياسيّ دونَمَا التفافٍ إلىٰ البُعد الثقافي المرتبط بالوعي التاريخي.

---

(١) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص٤٤.

(٢) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص٤٤.

(٣) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص١٧٤.

(٤) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص١٧٥.

ج- الخبير الاقتصادي واللاتاريخية:

يعلن الخبير الاقتصاديّ أو داعية التِّقنيَّة علىٰ حدِّ تعبير العروي، أنَّ الفرق بين الشرق والغرب لا يعود إلىٰ المنظومة الثقافية العربية، ولا إلىٰ الدين وقِيَمِه، إنَّمَا يعود بالأساس إلىٰ البُعد المادِّي الاقتصادي، فالغرب تطوَّر بفَضْلِ التخطيط الصناعيّ، وتنظيم العمل، وعليه لا داعي لاستحضار التاريخ وسجن الذَّات داخله، فيقول العروي علىٰ لسانه: «ليس الغرب دينًا بدونَ خرافةٍ ولا دولةً من دون استبدادٍ، الغرب بكلّ بساطة قوةٌ مادِّيَّة أصلُها العمل الموجَّه المفيد والعلم التطبيقي، هذا ما يقرِّره بعنف الزعيم الجديد ساخرًا من أوهام الشيخ والسياسي الليبرالي»[1].

وإذا كان الشيخ آمن باستمرارية التاريخ، والليبرالي السياسي بانقطاعيَّته، فإنَّ الخبير الاقتصادي يضع إشكالية التأخر التاريخي في موضع لا تاريخي، بمعنىٰ آخر لا يَهُمّ داعي التقنية إلا اللحظة الراهنة، وبفصلها عن كل اللحظات التاريخية السابقة، لا معنىٰ للماضي ولا لتراثه الزاخر «كان الزعيم الليبرالي قد بدأ بنقد التاريخ الإسلامي، أما الزعيم الجديد، داعية التقنية، فإنَّه يُلغيه بالمرَّة، لا يحاول تأويلَه أو تحوير معناه؛ لأنَّه لا يرىٰ فيه عاملًا فَعَّالًا»[2].

يتخذ داعي التقنية من الغرب نموذجه الملهم، لا يعنىٰ بمسائل نحن وهم، كما في سِجالات الشيخ للغرب، فلا داعي للبحث عن حقيقتنا في الماضي؛ بل يجب برأيه أنْ ننظُر إلىٰ المستقبل، التقنية التكنولوجية هي التي ستنتشلُنا من الواقع المزري الذي نحياه، فيقول العروي معلقًا: «لا يعرف الشكّ أو التساؤل ولا يُعير وزنًا للعلم من أجل العلم، لم يستعجم الغرب كالشيخ، يتكلَّم لغته ويلتزم بمنطقه، فيغيب عن ذهنه رويدًا رويدًا ماضي العرب وقضاياه، لم يعُد يتأسَّف: كم كُنَّا أقوياء! أو يتساءل: لماذا تأخرنا؟ هذه أسئلة سخيفة في رأيه، شعاره هو: حقيقتنا مستقبلنا وهو التقنية»[3].

في الأخير، يصبح التاريخ إحدىٰ الآليات التي يحتمي بها الليبرالي السياسي أو الخبير الاقتصادي من أشكال الرفض المجتمعي لأيديولوجيته، أمَّا الشيخ فعلىٰ

---

(١) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص٤٧.

(٢) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص٤٧.

(٣) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٤٨.

الدَّوام يُعلي من الماضي في سِجالاته مع الغرب ومع الليبرالي السياسي، لذلك يؤكد العروي أنَّ: «الحاجة إلىٰ الاحتماء بالتاريخ لا تعمّ كل الأطراف في الوقت نفسه، فالسياسي الليبرالي مثلًا، عندما يكون في قمة قُوَّتِه ونفوذه لا يعبأ بالماضي، وكذلك داعية التقنية أو من يتسلّم مهامّ القيادة، المفتون بالتاريخ، إنَّما هو دائمًا الشيخ، يهتمّ به ويستغلّ مُعطياتِه ليتقوَّىٰ بها في بدايةِ عمله، عندما يكون يقود المقاومة ضدَّ المستعمر الغازي، ثمّ في مرحلةٍ لاحقةٍ عندما يتحالف داخل الدولة القومية المقيتة في عينيه مع كلٍّ تحمس لدعوة الأصالة مِنْ برجوازيين مهزومين ومثقفين يائسين»[1].

إن أهم الانتقادات التي يمكن أن نوجِّهَهَا لفلسفة التاريخ عند عبد الله العروي، نوجزها في النقاط التالية:

- إنَّ ابتداعه لمفهوم التاريخ بالمفهوم كبديلٍ لمفهوم فلسفة التاريخ، لم يوضِّح بشكلٍ كبير عناصر هذا المفهوم الجديد، ولم يظهر لنا أنَّ هناك فرقًا كبيرًا بين فلسفة التاريخ والتاريخ بالمفهوم، ما عدا إبانته لقوته في الاطّلاع الواسع علىٰ أعمال فلاسفة التاريخ، ومحاولته نزع الصفة الفلسفية عن التاريخ بالمفهوم، عندما اعتبره أحد الفروع التي تنتمي إلىٰ التاريخيَّات، لكن ما فعله لايدخُل إلا في عُمق الفلسفة وإن كان في أحد فروعها إبستمولوجيا المعرفة التاريخية.

- ساجل العروي المثقفين العرب، من خلال كشفه لتمثُّلاتهم للماضي التاريخي الإسلامي، وكشَفَ عن محدوديَّة تناولهم للمأزق الحضاريّ الذي تُعاني منه المجتمعات العربية، واتَّهمهم بعدمِ الفهم الجيِّد لإشكالية التأخُّر التاريخي، معتبرًا محاولاتهم عبارةً عن ردٍّ أيديولوجيٍّ علىٰ هذا التخلُّف، ولكن حَذو نعلهم، أنتج خطابًا أيديولوجيًّا بامتياز عندما أقرّ بأنَّ الماركسية الموضوعية هي التي ستُخلِّصنا من مأزقنا الحضاري، فتوالي الأيام والأحداث كشف أن هذه الفكرة ميتة بالأساس في عُقر دارها، فما بالك باستيرادُها إلىٰ مجتمعات لم تمرّ بالحلقة الليبرالية أصلًا كما يدّعي العروي ذاته.

- تحتاج أعمال العروي إلىٰ التعاطي معها وفق رؤية نقديَّة شاملة؛ لأنها تنطوي

(١) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص٩٧.

علىٰ مُسلَّمات وافتراضات يحب أن يتنبَّه إليها الفكر العربي المعاصر، فسؤاله عن كيف يتمثَّل العرب ماضيهم، برأينا سؤالٌ عميقٌ جدًّا؛ لأنَّه يؤثِّر علىٰ حاضر العرب ومستقبلهم، وعلىٰ تمثُّلهم للمشكلات الحضارية التي يحيونها.

لذلك، أعمال عبد الله العروي كما يقول كمال عبد اللطيف، خاصَّة إسهاماته في التاريخ وفلسفة التاريخ لم تحظَ بكثير من القراءة الواعية والنقدية، فالعروي حاضرٌ في الساحة الفلسفية من خلال كتابه «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» غائبٌ عنها في مجال الدراسات التاريخية، رغم أنّ أعماله ترقىٰ إلىٰ أعمال المؤرخين المحترفين المعاصرين، خاصّة في جوانب المنهج وأدوات الكتابة التاريخية «لم تَنَل أعمال عبد الله العروي الفكرية ما تستحق الاهتمام، رغم قيمتها النظرية والتاريخية، وإذا كان الرجل قد ظلَّ حريصًا علىٰ الحضور الفكريّ المتميِّز باختياراته في الدفاع عن الحداثة والتاريخ في المجال السياسي، وسعيه لبلورة رؤيةٍ عقلانيَّة في المجال الفكري، فإنَّ مُنجَزَاته النظرية لم تُقابَل بالمتابعة والجدل الذي يكافئ جِدَّة وقوة هذه المنجزات»[1].

---

(١) كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٨، ص٢٢.

خاتمة

إنَّ أهم النتائج التي توصَّلنا إليها في هذه الفصول النظرية التي تناولنا فيها عديد إسهامات فلاسفة التاريخ، تؤكِّد لنا فكرة تاريخيَّة فلسفة التاريخ، وبمعنًى آخر أنَّ فلسفة التاريخ ولدتها في كل مرة جملةٌ من الظروف والسياقات التاريخية، رغم أنَّها تحاول دائمًا أن تتعالىٰ علىٰ الوقائع الجزئيَّة للتاريخ، وتسعىٰ إلىٰ تقديم تفسيرٍ كُلِّيّ للتاريخ الإنسانيّ.

وأولىٰ النظريات التي تعاطت مع التاريخ برؤية شمولية تمثلت في نظرية العناية الإلهيَّة التي صاغها أوغسطين، محاولًا تقديم رؤية لاهوتية للتاريخ الإنسانيّ، مقسِّمًا التاريخ كلَّه إلىٰ ما قبل مجيء المسيح وما بعده، ورغم بعدها اللَّاهوتيّ إلا أنَّها هيمنت لقرونٍ في أوربا بسبب تحول المسيحية إلىٰ نظرية سياسية في الحكم، فيرىٰ أوغسطين أنَّ الكنيسة هي مدينة الله علىٰ الأرض، فتَحالَف مِنْ هذا المنطلق رجالُها مع السياسيِّين ليُخضعوا شعوب أوربا لقرون عديدة.

ومع بديات النهضة الأوروبية، والممارسات النقدية التي تعرَّض لها اللاهوت المسيحي مِن طَرَف لوثر وكالفن، وإزاحة رؤيتها إلىٰ العالم مع الاكتشافات التي أتىٰ بها العلم الطبيعي وتحطيمها، وفي ظل النزعة الديكارتية والمنهج الذي دعا إليه فرانسيس بيكون ودافيد هيوم، دعا فيكو إلىٰ تأسيس وضعاني للتاريخ، أي تخليصه من الهيمنة اللاهوتية، ودعوته إلىٰ دراسة التاريخ باعتبار الإنسان هو صانعه.

وفي ظل هذه النزعة العقلانية سعىٰ مونتسكيو إلىٰ إعادة تأويل التاريخ الروماني تأويلًا عقلانيًا، عن طريق البحث عن العوامل التي أدَّت إلىٰ عظمة روما، والأسباب التي أدت إلىٰ سقوطها، فإذا كانت فلسفة أوغسطين اعتبرت أنَّ الوثنية وما انجر عنها من فسادٍ أخلاقي وديني هي سبب انهيارٍ في روما، فإنَّ مونتسكيو اعتبر أنَّ التوسع الجغرافي لروما بسبب سيطرتها العسكرية علىٰ بقية الأمم، وتراجع روح المواطنة لدىٰ

الرومانيِّين، وفساد نظام حكمهم السياسي هو المسئول عن انحطاط روما، وكذلك سعىٰ مونتسكيو ليثبت عن طريق التاريخ صحة آرائه السياسية والقانونية، باعتباره من كبار منظِّري الثورة الفرنسية.

ومع فلسفة التنوير ونقدها للفكر اللَّاهوتيّ ودفاعها عن قيم الحرية والفردانية والعقلانية، وإيمانها بتقدم الإنسانيّة عن طريق العلم الطبيعي، تندرج محاولة هيغل في التعبير عن هذه الروح التنويرية التي سادت أوربا في تلك المرحلة، وبحث لها عن تشقيقات في التاريخ الإنسانيّ، فمن خلال محاضراته في فلسفة التاريخ، أثبتَ أنَّ تاريخ الإنسانيّة ما هو إلا تاريخ كَافَحَ من خلاله الروح المطلَق ليتجسَّد عن طريق الحرية في هذا الوجود، وأنَّ الإطار الذي ستتجسَّد فيه الروح يتمثل في الدولة، وأنَّ التاريخ الإنسانيّ ما هو إلا مسارٌ عقلي، وأنَّه يقع في خطٍّ مستقيمٍ متصاعدٍ، وأول مَنْ وجَّه سهام النقد لهيغل، مواطِنه كارل ماركس، الذي ذهب إلىٰ عكس ما توصَّل إليه هيغل من أنَّ الفكر يصنع التاريخ، فيرىٰ ماركس أنَّ تطور وسائل الإنتاج المادي هو الذي يصنع أفكارهم، فالوجود المادي هو الذي يحدِّد الوعي، ومن هذا المنطلق أسّس رؤيةً مادية للتاريخ، تقوم علىٰ أنّ التاريخ ما هو إلا صراعٌ بين الطبقات الاجتماعية، وأنَّ مراحل تطور تاريخ الإنسانيّة مرَّت بخمس مراحل: المرحلة المشاعِيَّة، العبودية، الإقطاعية، البرجوازية، الاشتراكية، وأخيرًا الشيوعية.

وفي بداية القرن العشرين، الذي دشَّنه الغرب بحربٍ أخذت طابعًا عالميًّا، تركت وراءها ملايين الضحايا وخرابًا اقتصاديًّا وماديًّا كبيرًا، بدأت تحوم معه الشُّكوك حول مشروع الحداثة الغربية، فالتقدم الإنسانيّ نحو الرخاء والسلام، أصبح مشكوكًا فيه، والعلم لم ينتج إلا الأدوات التي قضت علىٰ الإنسان في أبشع حربٍ لم تعرف لها البشرية مثيلًا، فبدأت نزعاتٌ تشاؤمية في فلسفة التاريخ، دشَّنها أسوالد شبنغلر في كتابه «تدهور الحضارة الغربية» حيث اعتبر أنَّ أوربًا تعيش طَور المدنية والاستمتاع المادي الذي يسبق مرحلة السقوط الحضاريّ، ووجَّه انتقادات حادَّة للمؤرخين الغربيِّين الذي يقسمون التاريخ إلىٰ قديم ووسيط ومعاصر، واعتبره بمثابة تقسيم يضع الغرب في مركز العالم، وهذا نتيجة إيمانهم بنظرية التقدم التاريخي، وذهب شبنغلر إلىٰ التأكيد علىٰ التعاقب الدوري للحضارات؛ بل واعتبر أعظم حضارة في التاريخ

الإنسانيّ هي الحضارة المصريَّة وليس الحضارة الغربية المعاصرة.

في المقابل، أخذ توينبي بفكرة التعاقب الدوري للحضارات عبر التاريخ التي أتىٰ بها شبنغلر، لكنَّه صاغ نظرية التحدي والاستجابة لتفسير نشأة الحضارات، وتوصَّل إلىٰ أنَّ الأقليَّة المبدعة هي التي تُحدِّدُ طبيعة التحدِّيات التي تُواجِه المجتمع الحضاريّ وعلىٰ أساسها تُقدِّم الاستجابات الناجحة، لكنْ بشرط أن يحدُثَ توافقٌ بين التحدي والاستجابة المطلوبة، ووصل إلىٰ إمكانيَّة أنْ يتجاوز الغرب حتميّة الانحطاط الحضاري، إذا وقف علىٰ العوامل التي أدت إلىٰ سقوط الحضارات السابقة.

ومع نهاية الحرب الباردة في أواخر القرن العشرين، وانتصار المعسكر الغربي علىٰ غريمه التقليدي الاتحاد السوفياتي، أسّس فرانسيس فوكوياما لفكرة نهاية التاريخ، وليس معناها أن ينتهي التاريخ بمفهومه الطبيعي الزمني، وإنَّما ينتهي؛ لأنَّ الإنسانيّة اكتشفت النموذج الذي ظلَّت تُناضِل مِنْ أجلِه عبر مراحل تاريخية طويلة، النموذج القائم علىٰ الليبرالية الاقتصادية والديمقراطية السياسية، وهو نموذجٌ متحقِّقٌ في الولايات المتحدة الأمريكيَّة، ويجب فقط العمل علىٰ تعميمه علىٰ بقية المجمعات الإنسانيّة؛ لأنَّ مُحرِّك التاريخ عند فوكوياما هو الصراع مِنْ أجل نَيل الاعتراف والتقدير، وهذا النموذج يحقِّق للإنسان حريته الاقتصادية وحريته السياسية، وأوَّل من انتقد فوكوياما مواطنه صامويل هنتجتون، الذي اعتبر أنَّ نهاية التاريخ خُرافة، وأنَّ الصراع أزليّ بين الأمم والحضارات، لكن هذه المرة سيكون صراعًا ثقافيًّا بين مركز الحضارة الغربية ومراكز الحضارات القديمة: كالصينيَّة والإسلامية، وأنَّ المجتمعات الحضارية المعاصرة متَّجِهة إلىٰ التصادم بسبب القِيَم الغربية التي سيحاول فرضها بالقوة علىٰ بقية المجتمعات.

وفي الأخير، إنَّ الإسهامات العربية في فلسفة التاريخ لا تخرُج عن فكرة أنَّ الظروف التاريخية هي التي تولد نصوصها، فمالك بن نبي فلسفته التاريخية لم تأتِ إلَّا كردٍّ فعلٍ علىٰ الظاهرة الاستعمارية وظاهرة التخلف والانحطاط الحضاري الإسلامي، حيث اعتبر أنّ الحضارة وحدة التحليل التاريخي، وأنّ الدين هو عامل نشأة الحضارة، حيث تأخذ الحضارة ثلاثة أطوارٍ: طور الروح والعقل والغريزة، بينما عبد الله العروي فكانت لهزيمة ١٩٦٧ أثر بالغ في الفكر العربي المعاصر، حيث ألَّف

كتابة «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» أمَّا إسهامه في فلسفة التاريخ فكان من خلال انتقاده للكتابة التاريخية الاستعمارية، وكذلك إبداعه للتاريخ بالمفهوم بدلًا عن فلسفة التاريخ، واعتباره أحد فروع التاريخيات، وأطلق علىٰ الانحطاط الحضاري الذي تعاني منه المجتمعات العربية بالتأخرَ التاريخي، وقدَّم صورة لكيفية تمثل العرب لماضيهم، سواء رجل الدين الذي يرىٰ التاريخ مستمرًّا، أو الليبرالي السياسي الذي يحاكي الغربيَّ ويرىٰ التاريخ منقطعًا، أو داعية التقنية الذي يرىٰ أنَّ تخلف المجتمع العربي لا صبغةَ تاريخيَّةً له.

قائمة المصادر والمراجع

١- إبراهيم مصطفىٰ إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلىٰ هيوم، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠١.

٢- أبو يعرب المرزوقي، فلسفة التاريخ، دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط٠١، ٢٠٠٧.

٣- أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥.

٤- أدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية، والفينومينولوجيا الترندستالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٠١، ٢٠٠٨.

٥- آليان.ج.ويد، التاريخ وكيف يفسرونه، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، مطابع الهيئة المصرية، ج٠١، ط٠٢، ١٩٩٥.

٦- آليان.و.جيري، التاريخ وكيف يفسرونه، ترجمة: عبد العزيز وفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الجزء الثاني، ١٩٩٦.

٧- أنور محمود الزناتي، علم التاريخ واتجاهات تفسيره، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٠١، ٢٠٠٧.

٨- أوسوالد شبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان، الجزء الأول، من دون سنة طبع.

٩-ب.ريكمان: منهج جديد في الدراسات الإنسانيّة، محاولة فلسفية، ترجمة: محمد علىٰ عبد المعطي، محمد علي محمد، مكتبة مسكاوي، بيروت، ١٩٧٩.

١٠- البخاري حمانة، من أجل فلسفة عربية للتاريخ، في كتاب: إبراهيم عدنان وآخرون، الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات)، (بيروت: مركز دراسات

الوحدة العربية)، لبنان، ط٢، ٢٠٠٠.

١١- برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الكتاب الثاني: الفلسفة الكاثوليكية، ترجمة: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠.

١٢- بوتومور: **علم الاجتماع الماركسي**، ترجمة: محمد علي محمد، عبد الرزاق الجلبي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٤.

١٣- توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، دار النهضة العربية، ط٦، ١٩٧٦.

١٤- جاك لوغوف، **التاريخ الجديد**، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، لبنان، ط٠١، ٢٠٠٧.

١٥- جوزف هورس، **قيمة التاريخ**، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات بيروت، لبنان، ١٩٨٢.

١٦- جيل دولوز، فلكيس غتاري، **ما هي الفلسفة**، ترجمة: مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيرو، لبنان، ط٠١، ١٩٩٧.

١٧- حسين مؤنس، **التاريخ والمؤرخون**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤.

١٨- خالد فؤاد طحطح، **في فلسفة التاريخ**، الدار العربية للعلوم وناشرون، لبنان، ط٠١، ٢٠٠٩.

١٩- رأفت الشيخ، **تفسير مسار التاريخ**، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانيّة، القاهرة، ط٠١، ٢٠٠٠.

٢٠- رتشارد تارناس، **آلام العقل الغربي**، ترجمة: فاضل جتكر، دار العبيكان، السعودية، ٢٠١٠.

٢١- رجاء وحيد دويدري، **البحث العلمي: أساسياته النظرية وممارسته العلمية**، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ٢٠٠٠.

٢٢- رفعت السعيد، ماركسية ماركس، **هل نُبدِّدها أم نجددها؟** الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط٠١، ١٩٩٨.

٢٣- روزنتال، **علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة: صالح أحمد علي، مراجعة توفيق حسين، مكبة المثنىٰ، بغداد، ١٩٦٣.

٢٤- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل جتكر، دار العبيكان، المملكة العربية السعودية، ط٠١، ٢٠١٠.

٢٥- رينيه سرو، هيغل والهيغلية، ترجمة: أونيس عكرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٠١، ١٩٩٣.

٢٦- زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خَلْدُون، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٩.

٢٧- سعد الدين صالح، البحث العلمي ومناهجه، مكتبة الصحابة، جدة، ط٠٢، ١٩٩٣.

٢٨- سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٠١، ١٩٩٣.

٢٩- السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدىٰ ميشال فوكو، دار المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٠١، ١٩٩٤.

٣٠- صامويل هنتغتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، ط٢، ١٩٩٩.

٣١- طونيت بينيت، وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغادمي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، لبنان، ط٠١، ٢٠١٠.

٣٢- عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلىٰ الحداثة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، لبنان، ط١، ٢٠٠٩.

٣٣- عبد الرحمن بْن خَلْدُون، مقدمة ابن خَلْدُون، ضبط وشرح وتقديم: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤.

٣٤- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، المغرب-الدار البيضاء، ط٥، ٢٠٠٦، ص١٧٣.

٣٥- عبد العزيز الدوري، نشأة علم التاريخ عند العرب، مركز زايد للتاريخ والتراث، ط٠١، ٢٠٠٠.

٣٦- عبد القادر بشتة، **الإبستمولوجيا: مثال فلسفة الفيزياء النيوتنية**، دار الطليعة، بيروت، ط٠١، ١٩٩٥.

٣٧- عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المركز القافي العربي، المغرب-الدار البيضاء.

٣٨- عبد الله العروي، **مجمل التاريخ المغرب**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط٦، ١٩٩٦.

٣٩- عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط٥، ١٩٩٣.

٤٠- عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط٠٤، ٢٠٠٥.

٤١- عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط٤، ٢٠٠٥.

٤٢- عثمان أمين، **روّاد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٩.

٤٣- عطيات أبو سعد، **فلسفة التاريخ عند فيكو**، منشأة المعارف بالإسكندرية، ب.د.

٤٤- العياشي عنصر، **نحو علم اجتماع نقدي**، دراسات نظرية وتطبيقية، ديوان المطبوعات الجامعية، ٢٠٠٣.

٤٥- فارنكلين-ل- ياومر، **الفكر الأوربي الحديث، الانتقال والتغيير في الأفكار، ١٦٠٠-١٩٥٠**، ترجمة: أحمد أحمدي محمود، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.

٤٦- فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة: حسين محمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط٠١، ١٩٩٣.

٤٧- فلاديمير لينين: **كارل ماركس سيرة مختصرة**، منشورات دار صامد، تونس، من دون طبعة.

٤٨- قاسم يزبك، **التاريخ ومنهج البحث التاريخي**، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٠، ط٠١.

٤٩- القديس أوغسطين، **مدينة الله**، مجلد٠١، ترجمة: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط٠٢، ٢٠٠٦.

٥٠- القديس أوغسطين، **مدينة الله**، مجلد٠٣، ترجمة: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط٠٢، ٢٠٠٦.

٥١- كارل بوبر، **عقم المذهب التاريخي، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية**، ترجمة: عبد الحميد صبره، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٥٩.

٥٢- كارل ماركس، فردريك إنجلز، **الأيديولوجيا الألمانية**، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، ١٩٦٨.

كريس هارمان، **كيف تعمل الماركسية**، مركز الدراسات الاشتراكية، وحدة الترجمة، بيروت، لبنان، من دون طبعة، بدون سنة.

٥٣- كمال عبد اللطيف، **الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٨.

٥٥- كولنجوود، **فكرة التاريخ**، ترجمة: محمد بكير خليل، لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٦٨.

٥٦- لوي التوسير، **مونتسكيو السياسة والتاريخ**، ترجمة: نادر ذكرىٰ، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط٠١، ٢٠٠٦.

٥٧- لويس جوتشك، **كيف نفهم التاريخ، مدخل إلىٰ تطبيق المنهج التاريخي**، ترجمة: غادة سليمان العارف، أحمد مصطفىٰ أو حاكمة، دار الكتاب العربي، مؤسسة فرانكين للطابعة والنشر، لبنان، ١٩٦٦.

٥٨- ماكس هوركهايمر، ثيودور ف.ادورنو، **جدل التنوير، شذرات فلسفية**، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، طرابلس، ط٠١، ٢٠٠٦.

٥٩- مالك بن نبي، **القضايا الكبرىٰ**، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩١.

٦٠- مالك بن نبي، **تأملات**، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٩٩٧.

٦١- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط٤، ١٩٨٧.

٦٢- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة، أحمد شعبو، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٨.

٦٣- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، عالم الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٦، ص٢٧.

٦٤- محمد حسن أبو علا، ديكتاتورية العولمة، قراءة تحليلية في فكر مثقف، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٤.

٦٥- محمد حسين محمد، طبيعة المعرفة التاريخية وفلسفة التاريخ، مؤسسة موكراين للدارسات والنشر، اربيل، ٢٠١٢.

٦٦- محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي: الحداثة الفلسفية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط٠١، سنة ٢٠٠٩.

٦٧- مصطفىٰ الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، القاهرة، ١٩٥٤.

٦٨- مصطفىٰ النشار، فلسفة التاريخ، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٤.

٦٩- مونتسكيو، تأملات في انحطاط الرومان، ترجمة: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط٠١، ٢٠١١.

٧٠- مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٣.

٧١- ميل برهييه، تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٠٢، ١٩٩٣.

٧٢- نجيب الحصادي، قراءات في فلسفة العلوم، دار النهضة العربية، بيروت، ط٠١، ١٩٩٧.

٧٣- هاشم صالح، الانتفاضات العربية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الساقي، لبنان، ط٠١، ٢٠١٣.

٧٤- هربرت ماركيز، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة العامة المصرية للتأليف والنشر، ١٩٧٠.

٧٥- هرنشو، علم التاريخ، ترجمة: عبد الحميد العيادي، سلسلة المعارف العامة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٩٤٤.

٧٦- هيغل، العقل في التاريخ، مجلد٠١، من محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٠٣، ٢٠٠٧.

٧٧- يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط٠١، ٢٠٠٠.

٧٨- يول فين، أزمة المعرفة التاريخية، فوكو وثورة في المنهج، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.

المجلات

٧٩- محمد علي الأحمدي، نحو رؤية منهجية مواكبة في دراسة التاريخ (ابن خَلْدُون نموذجا)، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، سنة ١٣، عدد٥٠، خريف ٢٠٠٧.

٨٠- أبو يعرب المرزوقي، وحدة المقدمة ووحدتها العميقة، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، سنة ١٣، عدد٥٠، خريف ٢٠٠٧.

٨١- إسماعيل محمد الزيود، إرهاصات النهضة في المجتمع العربي: دراسة سوسيولوجية في ضوء نظرية (التحدي والاستجابة)، مجلة، دراسات، العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، المجلد٤٠، عدد٠١، ٢٠١٣.

٨٢- عبد الله سيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدىٰ بول ريكور، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، عدد٠٣، شتاء ٢٠١٤.

٨٣-جيلالي بوبكر، فلسفة العولمة وبيانها النظري، قراءة نقدية، مجلة الأكاديمية للدارسات الاجتماعية والإنسانيّة، العدد٧، ٢٠١١.

٨٤- عبد القادر بوعرفة، الأساس الأسطوري لنهاية التاريخ، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الأنثربولوجيا والعلوم الاجتماعية.

٨٥- عماد أحمد، عامر حسن، مستقبل الايديولوجيا واليوتوبيا في الفكر السياسي، مجلة العلوم السياسية، العدد٤٣، الجامعة المستنصرية، بغداد.

٨٦- فيصل دراج، هل في التاريخ حقيقة موضوعية؟، مجلة يتفكرون، مؤسسة

مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، عدد٠٣، شتاء ٢٠١٤.

٨٧- محمد أحمد السامرائي، العولمة السياسية ومخاطرها على الوطن العربي، مجلة العلوم السياسية، دمشق، ب د، ب س.

٨٨- محمد شوقي الزين، فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند هردر، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد٠٣، شتاء ٢٠١٤.

٨٩- هاشم صالح، تحولات الحقيقة عبر التاريخ، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد٠٣، شتاء ٢٠١٤.

الموسوعات والمعاجم

٩٠- معجم الفلاسفة، إعداد: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٠٣، ٢٠٠٦.

٩١- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط٠٢، ٢٠٠١.

إصدارات مركز نماء للبحوث والدراسات

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر (بالدولار)
	دراسات شرعية		
١	نظرية التجديد الأصولي	د. الحسان شهيد	٨
٢	إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي	سلطان بن عبدالرحمن العميري	١٢
٣	مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي	د.يوسف بن عبدالله حميتو	١٢
٤	إشكالية الحيل في البحث الفقهي	عبدالله بن مرزوق القرشي	١٤
٥	الخلاف العقدي في باب القدر	د. عبدالله بن محمد القرني	٥
٦	علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق	وائل بن سلطان الحارثي	١٤
٧	مرتبة العفو.. قراءة أصولية تحليلية في ضوء موافقات الشاطبي	جميلة تلوت	٨
٨	معالم منهج البحث الفقهي عند ابن دقيق العيد	د. عادل بن عبد القادر قوته	١١
٩	تقييد المباح.. دراسة أصولية	د. الحسين الموس	١٢
١٠	نظرية الإلزام.. إلزامات ابن حزم للفقهاء	د. فؤاد بن يحيى الهاشمي	١٢
١١	المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج التاريخية	د. عبد الرحمن بن نويفع السّلمي	٩
١٢	التفسير المصلحي لنصوص القرآن بين مدرستي الأحناف والمالكية	منير بن رابح بوسف	١٥
١٣	استثمار النص الشرعي بين الظاهرية والمتقصدة	أحمد ذيب	١٤
١٤	فقه التنزيل.. دراسة أصولية تطبيقية	أحمد مرعي حسن أحمد المعماري	٢٢
١٥	رسالات الأنبياء دين واحد وشرائع عدة (دراسة قرآنية)	عبد الرحمن حللي	١١
١٦	نظرات في تقنين الفقه الإسلامي.. تاريخه - فقهه - ضوابطه	رافع ليث سعود جاسم القيسي	١٢
١٧	تكفير أهل الشهادتين.. موانعه ومناطاته .. دراسة تأصيلية	أ.د. الشريف حاتم العوني	٤
١٨	إشكالية التأصيل في مقاصد الشريعة	عراك جبر شلال	١٥
	دراسات فكرية		
١	فلسفة الثورات العربية	سلمان أبو نعمان	٦
٢	الإسلاميون والربيع العربي	بلال التليدي	٨
٣	صناعة الواقع.. الإعلام وضبط المجتمع	محمد علي فرح	١٢
٤	ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان	عبد الله بن سعيد الشهري	١١
٥	مشكلات الديمقراطية	خالد العبيوي	١٠
٦	الإلحاد.. وثوقية التوهم وخواء العدم	حسام الدين حامد	٩
	دراسات الاختلاف والحوار والتعايش		
١	تجربة الحوار الثقافي مع الغرب.. قراءة تقويمية ونموذج مقترح	د. محمد جبرون	٦
٢	صناعة الآخر.. المسلم في الفكر الغربي المعاصر	د. المبروك الشيباني المنصوري	١١
٣	التعددية الدينية والإثنية في مصر	د. محمد توفيق توفيق	١١
٤	فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية.. دراسة تأصيلية	ماهر بن محمد القرشي	١١
٥	صناعة الحوار	حمد عبد الله السيف	١٢
٦	إدارة التنوع والاختلاف	صدفة محمد محمود	٧
	تكوين		
١	تكوين ملكة التفسير.. خطوات عملية لتكوين عقل المفسر	أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني	٧
٢	تكوين ملكة المقاصد	د. يوسف بن عبد الله حميتو	٧
٣	مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي	سامي بن إبراهيم السويلم	٨
٤	الدفاع عن الأفكار.. تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري	د. محمد بن سعد الدكان	٩

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر (بالدولار)
٥	فهم كلام أهل العلم.. نحو ضوابط منهجية	أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني	٤
٦	فقه تاريخ الفقه	د. هيثم بن فهد الرومي	٧
٧	مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي	عبد الرحمن العضراوي	١١
٨	تكوين الملكة اللغوية	البشير عصام	٦

تجارب

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر (بالدولار)
١	التجربة اليابانية.. دراسة في أسس النموذج النهضوي	سلمان بونعمان	٦
٢	التجربة النهضوية التركية	محمد زاهد جول	٦
٣	التجربة النهضوية الألمانية	د. عبد الجليل أميم	٧
٤	التجربة النهضوية البرازيلية	صدفة محمد محمود	١٢
٥	من التجزئة إلى الوحدة.. قراءة في التجارب الغربية والعربية	د. خالد شيات	١١
٦	حكاية التنمية	ترجمة/ د. أبو بكر أحمد باقادر	٨
٧	التجربة الهندية	أيمن يوسف / وائل أبو حسن	١٠
٨	الإسلام وتكوين الدولة الحديثة	عبد العلي حامي الدين	١٤

ترجمات

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر (بالدولار)
١	حاوي الثورة المصرية	والتر أرمبرست، ترجمة طارق عثمان	٤
٢	إسلام السوق	باتريك هايني/ ترجمة عومرية سلطاني	٧
٣	حركة كولن	هيلين روز إيبو ترجمة مروة يوسف/ أحمد العزبي	١٢
٤	شبكات الاعتدال الإسلامي	شيريل بينارد وآخرون	١٢
٥	صعود الإسلام السياسي في تركيا	أنجيل راباسا وف/ ستيفن لارابي ترجمة إبراهيم عوض/ أحمد العزبي	٧
٦	الإسلام الديموقراطي المدني (الشركاء والموارد والاستريجيات)	شريل بينارد، ترجمة إبراهيم عوض	٦
٧	دراسات في الفقه الإسلامي.. وائل حلاق ومجادلوه	وائل حلاق - ديفيد ستيفن باورز ترجمة وتنسيق د. أبو بكر باقادر تدقيق ومراجعة طاهرة عامر	١٢
٨	وصف تاريخي لتحريف نصين مهمين من الكتاب المقدس، التثليث والتجسد	ترجمة هيثم سمير، هبة حداد، أحمد شاكر	٦

تاريخ الفكر الفلسفي الغربي.. قراءة نقدية

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر (بالدولار)
١	في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة	د. الطيب بوعزة	١٠
٢	الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية	د. الطيب بوعزة	١٢
٣	فيثاغور والفيثاغورية.. بين سحر الرياضيات ولغز الوجود	د. الطيب بوعزة	١٢
٤	هيراقليطس.. فيلسوف اللوغوس	د. الطيب بوعزة	١١

تساؤلات

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر (بالدولار)
١	أسئلة دولة الربيع العربي	سلمان بو نعمان	١١
٢	سؤال التنمية في الوطن العربي.. مداخل عملية ورؤى نقدية	هشام المكي وآخرون	١٠
٤	سؤال القيم بصيغ متعددة	هشام المكي وآخرون	٨
٥	أسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية	سلمان بونعمان وآخرون	١٢

مراجعات في الفكر العربي المعاصر

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر (بالدولار)
١	إمكان النهوض الإسلامي	د. محمد جبرون	٧
٢	القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي.. مقدمات في الخطاب والمنهج	عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي	١٤

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر (بالدولار)
٣	العلمانيون في تونس	د. محمد الرحموني	٨
٤	النقد الذاتي في الفكر العربي	د. محمد الرحموني	٧
٥	الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر	د. عبد الرحمن اليعقوبي	١٢
٦	النهضة اللغوية وخطاب التلهيج الفرنكفوني.. في نقد الاستعمار الجديد	سلمان بونعمان	١٠
٧	مع الإصلاحية العربية في تمحلاتها.. مراجعات نقدية	د. امحمد جبرون	٧
٨	قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر.. الحجاب أنموذجًا	ملاك إبراهيم الجهني	١٤
٩	القومية العربية.. نظرات في الفكر والمسار	فيصل الأمين البقالي	٨
١٠	في مدارات الماركسية والماركسية العربية	رشيد مصطفى الراضي	٩

دراسات في الحالة الإسلامية

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر (بالدولار)
١	ائتلاف الإسلاميين	أحمد سالم	١٤
٢	مراجعات الإسلاميين.. دراسة في تحولات النسق السياسي	بلال التليدي	١١
٣	جدل الإسلاميين	د. عبد القدوس أنحاس	٩
٤	الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية.. دراسة في أزمة النموذج المعرفي	بلال التليدي	١١
٥	التكفير عند جماعات العنف المعاصرة.. نقد المقولات التأسيسية	إبراهيم بن صالح العايد	١٣
٦	صورة الإسلاميين على الشاشة	أحمد سالم	١٢
٧	الإسلاميون ومركز راند.. قراءة في مشاريع الاعتدال الأمريكي	بلال التليدي وعادل الموساوي	٥
٨	النقد الذاتي عند الإسلاميين.. (١) التيارات القتالية	محمد توفيق	٦

دراسات صناعة البحث العلمي

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر (بالدولار)
١	مراكز البحث العلمي في الوطن العربي (الإطار المفاهيمي- الأدوار)	خالد وليد محمود	٥
٢	مراكز البحث العلمي في إسرائيل	د. عدنان عبدالرحمن أبو عامر	٦
٣	مراكز البحث الأمريكية ودراسات الشرق الأوسط بعد ١١ سبتمبر	د. هشام القروي	٦
٤	مراكز الفكر والأبحاث والدراسات في الهند (دراسة تقويمية)	د. أيمن طلال / د. وائل أبو حسن	٧
٥	التعليم والبحث العلمي ومراكز التفكير الاستراتيجي في تركيا	علي حسن باكير	٤

قراءات في الخطاب الشرعي

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر (بالدولار)
١	الخطاب المقاصدي المعاصر.. مراجعة وتقويم	د. الحسان شهيد	٨
٢	الأبعاد النفسية والاجتماعية في النظر الفقهي	د. إلهام عبد الله باجنيد	٥
٣	إصلاح الفقيه.. فصول في الإصلاح الفقهي	د. هيثم بن فهد الرومي	٨
٤	حجاب الرؤية.. قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي	عبدالله بن رفود السفياني	٦
٥	الإسلام الممكن	ماهر بن محمد القرشي	٨
٦	حركة التصحيح الفقهي	ياسر بن ماطر المطرفي	١٦
٧	النظر الفقهي في المعاملات المعاصرة	عبدالله بن مرزوق القرشي	٨
٨	تجديد فقه السياسة الشرعية	د. خالد بن عبد الله المزيني	٥
٩	الفقه الارتيادي.. نظرات في الفقه المستشرف للمستقبل	د. هاني بن عبد الله الجبير	٤
١٠	الخطاب الوعظي.. مراجعة نقدية لأساليب الخطاب ومضامينه	د. عبد الله بن رفود السفياني	١٢
١١	ما بعد السلفية.. قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر	أحمد سالم - عمرو بسيوني	٢٥
١٢	الدرس العقدي المعاصر	عمرو بسيوني	١٦

حـــوارات نـمـــاء

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر (بالدولار)
١	حوارات ما بعد الثورة	مركز نماء للبحوث والدراسات	٦
٢	التشيع في أفريقيا	لجنة تقصي الحقائق (اتحاد علماء المسلمين)	١٨

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
نماء وانتماء